El dinamismo del ser trinitario en la antropología moral de Rosmini

Jacob Buganza



EL DINAMISMO DEL SER TRINITARIO
EN LA ANTROPOLOGÍA MORAL DE ROSMINI

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

F I L O S O F Í A

99



siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 CIUDAD DE MÉXICO
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial
LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Jacob Buganza

EL DINAMISMO DEL SER TRINITARIO EN LA ANTROPOLOGÍA MORAL DE ROSMINI





El dinamismo del ser trinitario en la antropología moral de Rosmini / Jacob Buganza. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Veracruz (México) : Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, 2017
139 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 99)

Bibliografía p. 129-137
ISBN 978-84-16421-52-7

1. Filosofía: metafísica y ontología 2. Ética y filosofía moral 3. Antropología filosófica I. Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana (México) II. Título III. Colección

Primera edición: 2017

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona
www.anthropos-editorial.com
En coedición con el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana (México)
ISBN: 978-84-16421-52-7
Depósito legal: B. 2.754-2017
Diseño de cubierta e ilustración: Javier Delgado Serrano
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial (Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96
Impresión: Lavel Industria Gráfica, S.A., Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

INTRODUCCIÓN

En este trabajo nos proponemos retomar algunos puntos centrales en torno a la antropología metafísica rosminiana, enfocados todos ellos al esclarecimiento de la necesaria perfección moral del hombre, pues nos parece que la perfección de la voluntad humana viene a ser el coronamiento de su ser. Nos interesa sobre todo recuperar aspectos esenciales de la monumental obra rosminiana que lleva por título *Antropologia in servizio della scienza morale*, la cual, por cierto, acabamos de traducir al castellano y esperamos publicar a la brevedad posible. Ciertamente nuestro estudio no se limita a dicha obra, pero sí es a ella a la que con mayor frecuencia hemos recurrido para dar cuenta de una antropología filosófica que se enfoca al bien característico y fundamental del hombre como sujeto intelectivo-volitivo, que es el bien moral.

La *Antropologia in servizio della scienza morale* presenta al ser humano en su doble aspecto de animalidad y espiritualidad, y demuestra a su vez cómo hay una fusión entre ambos aspectos en lo que se denomina «sujeto racional», el cual es capaz de conocer la ley moral, asentir prácticamente a ella con la voluntad, y esto lo hace libremente. En Rosmini se encuentra frecuentemente la preocupación por unir lo diverso, por sintetizar en un menor número de principios aquello que da cuenta de una determinada realidad y, en su caso, de la realidad entera, como en la cuestión metafísica. Ahora bien, dicha *Antropologia in servizio della scienza morale* puede ser valorada como un libro fronterizo dentro de la bibliografía rosminiana, pues al consistir la moralidad en la relación entre la ley moral y la voluntad, Rosmini ciertamente ha destinado el libro de los *Principi della scienza morale*

al primer polo de la relación, es decir, a la ley moral; mientras que destina la *Antropologia in servizio della scienza morale* al segundo polo, o sea, al sujeto humano, sujeto ciertamente intelectivo-voluntario; y deja para el *Trattato della coscienza morale* la manera en que el sujeto racional se relaciona con la ley moral, pues hay multiplicidad de gradaciones en que esta relación puede llevarse a efecto.

El esquema rosminiano de la antropología nos permite además establecer un diálogo con otros textos importantes que pertenecen a la escuela rosminiana, sean tanto decimonónicos como contemporáneos, esto es, lejanos en el tiempo unos de los otros, pero todos enfocados al importante tópico de la antropología metafísica rosminiana, preocupada sobre todo por dar cuenta de este ente a la vez tan sorprendente y ambivalente que es el hombre, especialmente cuando se considera su evaluación moral. Pero además de la intención de entrar en diálogo con otros filósofos rosminianos, este libro tiene también como propósito introducir algunos de los conceptos centrales de la antropología rosminiana en la filosofía hispanoamericana, en donde poco eco han tenido. Así pues, y en suma, la idea de escribir este libro se suscita por dos razones. La primera para contribuir y abonar en la discusión de la antropología filosófica de Rosmini; la segunda, para introducir algunos de sus conceptos en la filosofía hispanoamericana.

En este trabajo procederemos de la siguiente manera. En primer lugar expondremos con cierto detalle la definición rosminiana de hombre, pues en ella se sintetizan y luego desprenden, en un movimiento en cierta forma dialéctico, sus diversos aspectos. Retomaremos algunos puntos esenciales de la definición rosminiana, para luego dirigirnos al sentimiento fundamental corpóreo y, después, al sentimiento fundamental intelectivo. En relación al sentimiento fundamental corpóreo, nos detendremos ciertamente en la noción de cuerpo, que es imprescindible para obtener una visión integral del hombre. Nos parece que Rosmini es un filósofo que valora adecuadamente la corporeidad humana, y lo hace así por considerarla parte de la naturaleza del hombre; el hombre no es su alma, como rezaría el adagio platónico, sino que es también su cuerpo.

Luego de ello, nos encaminaremos a visualizar la unidad entre el principio sentiente e inteligente, que viene a sintetizarse

en el sujeto racional. Examinaremos las potencias superiores de este sujeto, para detenernos finalmente en la voluntad, que es el ápice de la persona humana. La perfección de la voluntad es, como apuntábamos, la perfección de la persona, y así viene a impregnar a toda la naturaleza humana, pues en la perfección moral se encuentra el asidero de la perfección de la totalidad, de todo el hombre, y a la postre del universo en su conjunto, hecho por y para la persona, ente que representa el culmen de todos los seres.

Finalmente, cabe decir algo en relación al título de este trabajo, en donde se enfatiza el «dinamismo» de las formas del ser. Hemos recuperado esta noción directamente de Pier Paolo Ottonello, quien sostiene que la metafísica de Rosmini puede ser caracterizada como «dinámica», o bien como «dinamismo ontológico», e incluso como «sistema dinámico del dinamismo del ser».[1] En efecto, negar la estructura dinámica de cualquier ente en cuanto ordenado a su fin constitutivo, que nosotros entendemos en términos del *essere morale*, es negar la sustancialidad; es negarlo como ente. Significa negar también la jerarquía imprescindible del dinamismo ontológico.[2] Y esta jerarquización implica necesariamente, en el ente libre, la responsabilidad, pues toda elección responde a su dinámica propia, o sea, ordenada. Si se niega el dinamismo ontológico, se niega, en el caso del ente libre, en definitiva, su responsabilidad, no solo consigo mismo, sino con el universo en su totalidad. Este trabajo versa justamente sobre la pregunta filosófica de por qué el hombre debe, para perfeccionarse como persona, ser responsable de sí y de los entes, que es lo mismo que «reconocerlos» por aquello que son, principio definitivo de la moralidad.

Stresa, octubre de 2015

---

1. Ottonello, Pier Paolo, *L'ontologia di Rosmini*, Japadre, Roma, 1989, pp. 153-178, *passim*. También es importante tener en cuenta: Ricci, N., *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma, 2005.

2. Ottonello, Pier Paolo, *Ontologia dinamica*, Marsilio, Venecia, 2011, p. 60.

I

LA DEFINICIÓN DE HOMBRE SEGÚN LA ANTROPOLOGÍA METAFÍSICA DE ROSMINI

¿Dónde situar el tema específico de la antropología metafísica de Rosmini?[1] Evidentemente la pregunta, tal como está planteada, ya nos dirige hacia el horizonte omniabarcante del ser, pues la metafísica consiste justamente en preguntar por aquello que es el ente y el sentido que pueda tener este. Se trata de una pregunta enfocada a la cuestión de cuál es el ser del hombre; se trata de dilucidar qué es eso que hace que el hombre sea hombre,[2] y que en el caso de Rosmini se dirige siempre hacia la mejora moral del individuo y la sociedad,[3] pues el ser moral consis-

1. Nos parece que en nada varía el argumento en que se le denomine «antropología ontológica», tal como lo hace De Lucia, Paolo, *Essere e soggetto*, Bonomi Editore, Pavia, 1999, p. 10. De hecho, el propio Rosmini, en su *Prefazione alle opere metafisiche*, coloca a la antropología dentro de las ciencias metafísicas, Cf. *Prefazione alle opere metafisiche*, contenido en la *Psicologia*.

2. Los esfuerzos de Rosmini por reestablecer la antropología metafísica luego de la crítica kantiana se mueven en dos niveles: «l'un, *rationnel*, anayse *la nature de l'Homme*; l'autre, *positif*, étudie sa condition historique (qui est religieuse) en référence aux Textes de la Révélation. Il en résultera deux ouvrages: *L'anthropologie morale* et *L'anthropologie surnaturelle*», Evain, François, «Être homme après Kant: L'anthropologie d'Antonio Rosmini et la restauration ontologique de la personne», en: *Les cahiers de Fontenay*, n. 39-40, 1985, p. 142.

3. En el diálogo Kant-Rosmini, Evain apunta algo más que resulta imprescindible en esta línea: «L'intérêt de cerre Anthropologie est en effet de présenter l'imperatif moral, non plus seulemont selon sa formalité logique de jugement *catégorique*, mais selon sa *légalité* ontologique, c'est-à-dire comme l'expression, dans la conscience humaine, de la ley de l'être. L'exigence éthique —le *Tu dois*— devient chez Rosmini re-connaissance pratique de l'ordre de l'être», Evain, François, «Être homme après Kant», p. 146; Cf. Evain, François, «Impératif catégorique et promématique de l'être. Rosmini entre

te en la culminación ontológica entre el ser ideal y el ser real, como veremos más adelante.

La filosofía rosminiana plantea una respuesta a tan candente cuestión, y lo hace ensayándola desde diversas perspectivas, aunque ciertamente la metafísica y la moral predominan sobre cualquiera.[4] Y esto resulta indiscutible, si se considera que la metafísica tiene por objeto, como se dijo, el ser mismo

---

Kant et Heidegger», en: *Archives de philosophie*, 34, 1982, pp. 211-220. Sobre este mismo asunto, Cf. Buganza, Jacob, *Nomología y eudemonología*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2013, pp. 137-222. De la misma idea es: Zama, Rita, «La *questione antropologica* in Antonio Rosmini», en: *Acta philosophica*, XV/2, 2006, pp. 319-328. En una parte, Zama escribe: «En la pluralidad de las aproximaciones antropológicas, la óptica elegida por el roveretano es la *moral*; ella, en efecto, aunque es limitada, incluye y engloba a los otros ámbitos, porque es entendida como el aspecto supremo del hombre; el objeto de la investigación antropológica rosminiana es el estudio del hombre completo y real para responder a las cuestiones de cuáles son las condiciones morales de la humanidad y cuáles son las ayudas necesarias a fin de que el hombre pueda conseguir el propio bien», pp. 320-321. Bellelli, por su lado, afirma que la labor rosminiana es eminentemente antropológica, y no le falta razón, pues lo es en cuanto se dirige al ser moral, Cf. Bellelli, Fernando, *Etica originaria e assoluto affettivo*, Vita e Pensiero, Milán, 2014, 377 pp.

4. La *Psicologia* de nuestro autor nos parece asimismo una genuina metafísica del hombre desde el punto de vista de sus facultades. Por ello es que Muratore, a nuestro entender, la concibe como una «psicología metafísica», Cf. Muratore, Umberto, *Antonio Rosmini: vida y pensamiento* (traducción de Bartolomé Perera), BAC, Madrid, 1998, p. 221. Para observar el contexto del que parte esta obra rosminiana y su relación con otras obras psicológicas anteriores y posteriores a ella, Cf. Raschini, Maria Adelaide, *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venecia, 1999, pp. 211-232. Para obtener una panorámica, todavía vigente, de los estudios rosminianos sobre este tema en los últimos años, Cf. De Lucia, Paolo, «Antropologia e metafisica negli studi rosminiani degli ultimi cinquant'anni», en: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, XC/1-2, 1998, pp. 215-231. Para una visión sintética de los puntos principales desarrollados en la psicología rosminiana, Cf. Volpati, Ferdinando, «La dimensione ontologica de la *Psicologia* di Rosmini», en: *Sapientia*, LV/3, Nápoles, 2002, pp. 333-344; Cf. Marcolungo, Ferdinando L., «L'antropologia di Antonio Rosmini», en: Beschin, Giuseppe y Cristellon, Luca (eds.), *Rosmo e Gioberti, pensatori europei*, Morcelliana, Brescia, 2003, pp. 141-149. La *Antropologia in servizio della scienza morale*, por su lado, aunque también efectúa un análisis detallado sobre las facultades humanas, como bien expresa su título, se dirige a dilucidar cómo es que estas facultades se relacionan con la moralidad, Cf. Prenna, Lino, «Antropologia morale e filosofia politica», en: Lauriola, Giovanni (ed.), *Antropologia ed etica politica*, Levante, Bari, 1995, pp. 79-91.

del ente en cuestión, que en este caso es el hombre; y si se considera a la moral, esto es, a la perfección moral como aquel aspecto al cual está llamado el hombre para perfeccionarse en cuanto tal, pues el hombre solo se perfecciona absolutamente si se perfecciona moralmente, entonces nuevamente aparece que el ser moral es la culminación a la que está llamada el ser humano como ser inteligente.[5] Perfeccionarse en cuanto pintor o escultor, en cuanto profesor o arquitecto, no equivale a perfeccionarse en cuanto hombre; esto último está reservado solo a la perfección moral, que consiste en seguir la fuerza obligante de la ley moral,[6] fincada en el ser, en el ser de los entes, y en seguirla voluntariamente.[7]

La respuesta rosminiana a la pregunta por el hombre se encuentra en múltiples obras. Pero sobre todo se puede hallar en la *Antropologia in servizio della scienza morale* y en la *Psicologia*, como adelantamos, aunque es evidente que la *Teosofia*, considerada por el propio Rosmini como la culminación del sistema (lamentablemente incompleta por la muerte imprevista del autor), brinda importantes indicaciones sobre la esencia del alma y el hombre. Ciertamente otras obras que están vinculadas al tema moral, como los *Principi della scienza morale* y el *Trattato della coscienza morale*, echan mucha luz sobre el tema que nos ocupa. Estas obras retoman en buena medida al monumental y fundacional *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, en donde Rosmini establece como principios originarios de todo lo cognoscible a la idea del ser y al sentimiento fundamental.[8]

Efectivamente, es un dato lógico que el ser es lo primero que se conoce, con lo cual Rosmini recuerda al antiguo adagio

---

5. Cf. Buganza, Jacob, «La analogicidad del bien y su relación con el valor moral», en: Álvarez Colín, Luis (ed.), *La hermenéutica en el cambio de siglo*, Ducere, México, 2011, pp. 335-360.

6. Cf. Manganelli, Maria, «Obbligazione e libertà», en: Beschin, Giussepe, Valle, Alfeo y Zucal, Silvano (eds.), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli della nascita*, t. I, Morcelliana, Brescia, 1999, pp. 289-303.

7. Cf. Buganza, Jacob, *El ser y el bien*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2010, 116 pp.

8. Se sabe perfectamente que de los escritos juveniles de Rosmini, en donde se habla de una «conciencia pura», se pasa a la concepción del sentimiento fundamental, Cf. De Lucia, Paolo, *Essere e soggetto*, pp. 41-47.

de que lo primero que cae en el conocimiento es el ser, conocimiento originario y fundacional de todo lo demás, pues en él se resuelve.[9] De esta forma, a nuestro entender, el dato lógico de que el primado de lo que cae en nuestro intelecto es el ser, se vuelve en Rosmini un dato ontológico o, como le llama Krienke, una *Denkform*.[10] En cuanto el ser es luz de la mente, se llama «ser ideal» o idea del ser, que es el ser posible en el cual están contenidos los principios supremos de las ideas y los razonamientos. Se trata de una idea del todo indeterminada, puesto que puede recibir cualquier especificación, puede determinarse en cualquier otra idea; contiene, desde el punto de vista ideológico, a todas las demás ideas, por lo cual es «idea madre». La tesis de Rosmini, y que lo inscribe en la historia de la filosofía occidental, es que para él es una idea innata.[11] Como bien explica Spiri, «con un acto de reflexión, observamos que carece de contradicción; por tanto, que el ser adquiera determinaciones en los entes reales y que en la esencia del ser está presente

---

9. De acuerdo con el roveretano, la afirmación de que el hombre piensa el ser en universal se apoya en un hecho obvio y simplísimo. Es evidente, pues no puede ponerse en controversia. Cuando el hombre piensa en la cualidad, por llamarla de algún modo, que es común a toda entidad, entonces piensa en el ser en universal. Solo la filosofía moderna se ha empeñado en poner en duda que el hombre piense el ser en universal; empero, es un hecho, y como tal es indemostrable. Más bien a partir de este hecho surge cualquier demostración. Ahora bien, pensar en el ser en universal es lo mismo que tener el ser en universal, pues es imposible pensar el ser sin tener su idea, Cf. Rosmini, Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 398-399.

10. Krienke, Markus, «La *Denkform* rosminiana come alternativa moderna alla modernità. Sull'attualità del confronto di Rosmini con Kant e Hegel», en: Dossi, Michele y Nicoletti, Michele (eds.), *Antonio Rosmini tra modernità e universalità*, Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 95-125.

11. En castellano, Juan Francisco Franck ha expuesto muy detalladamente, y con gran maestría, el innatismo de Rosmini, Cf. Franck, Juan F., «El problema del innatismo en A. Rosmini (I)», en: *Sapientia*, LXI/219-220, 2006, pp. 187-209; y Franck, Juan F., «El problema del innatismo en A. Rosmini (II)», en: *Sapientia*, LXII/221-222, 2007, pp. 53-76. Al final de su estudio, este filósofo escribe: «El innatismo rosminiano es el más simple de todos los propuestos en la historia de la filosofía. En efecto, menos que la idea indeterminada de ser, no se podría aceptar y, según las explicaciones de Rosmini, no es necesario tampoco aceptar más. Esto da a su teoría una gran fuerza y evita las dificultades que presenta tanto la platónica, como las de Descartes, Leibniz e incluso Kant», p. 76.

la posibilidad de las cosas. En consecuencia, no hay contradicción entre la idea del ser indeterminada y sus relaciones concretas».[12]

Hemos dicho que debido a que Rosmini formula que la idea de ser es innata, entra a la historia de la filosofía occidental. Pero no era del todo acertada esta tesis para el propio Rosmini, en cuanto él estima que se trata de una propuesta antigua, y que muchos otros antes de él la han planteado. A lo largo de algunas obras, Rosmini retiene esta tesis, como puede verse al inicio de los *Principi della scienza morale* en donde en una nota al pie cuenta que, tendiendo dudas sobre la primacía del principio de contradicción en relación al de cognición, Alejandro de Hales le brinda la respuesta que tanto ansiaba.[13] La idea de ser es anterior al principio de contradicción en cuanto este último presupone justamente a la intelección (o mejor, intuición) del ser mismo. Sobre esto mismo se explaya Mondin al escribir que «la idea de ser (ente) goza de un primado respecto a todas las otras ideas era tesis comúnmente admitida por la filosofía clásica y medieval. Avicena, al inicio de su *Metafísica*, había escrito que "el ente es la primera impresión del alma (*ens est prima animae impressio*) y que el ente es el primer universal que comprende toda cosa en su intelección universal". Estas célebres afirmaciones del filósofo árabe fueron retomadas y compartidas por todos los medievales»,[14] y luego obviamente por el filósofo de Rovereto.

La idea del ser es innata para Rosmini, en cuanto esta no proviene ni del sentimiento fundamental ni de la sensación; tampoco de la percepción o la reflexión, aunque esta última la advierte, pero no la genera. Es más, como bien afirma fielmente De Lucia en relación a la filosofía rosminiana, «propiamente tal idea confiere la existencia al intelecto, en cuanto suscita, en cualidad de objeto primario, el acto de pensamiento (la visión del ser) en el cual consiste este».[15] El *Nuovo saggio sull'origine delle idee* argumenta Rosmini fuertemente a favor de esta tesis

---

12. Spiri, Silvio, *Essere e sentimento*, Città Nuova, Roma, 2004, p. 76.

13. Cf Rosmini, Antonio, *Principi della scienza morale*, Cap. I, a. 3, nota 11.

14. Mondin, Battista, «La antropologia cristiana di Antonio Rosmini», en: *Divinitas*, XLV/3, 2002, p. 292.

15. De Lucia, Paolo, *Essere e soggetto*, p. 12.

del innatismo de la idea de ser, que nosotros no trataremos directamente, sino que la supondremos.[16] Solo cabe recordar que esta idea es objeto de la intuición esencial de la inteligencia, por lo cual es un objeto conocido por sí mismo, y tan es así que se requiere de su intuición para constituir a un ente como inteligente.[17]

Pero en lo que sí parece ser sumamente original nuestro autor, y al parecer Rosmini mismo así lo estimaría, es en la tesis de que el «sentimiento» (máxime el «sentimiento fundamental», como veremos más abajo) es lo que constituye al hombre como sujeto substancial e individual (hay quienes dicen que en Galluppi se entrevé esta tesis, pero no la desarrolla). Como bien explica Spiri, «se trata [...] de un dato primitivo que funda la subjetividad en la realidad del ser. La experiencia del sentimiento consiente al espíritu para referirlo o llevarlo al ser, forma de los conocimientos humanos, de suerte que también el sentimiento se vuelva conocido para una mente. Por tanto, el sentimiento, en su acepción más amplia, constituye la materia del conocimiento humano, una vez que el intelecto lo aprehende con un acto intelectivo y lo objetiva a la luz del ser».[18] El propio Spiri refiere un pasaje de la *Antropologia in servicio della scienza morale*, donde Rosmini asienta, a propósito de los principios constitutivos del hombre, pero vistos desde un punto de vista lógico, que: «Vero è, che lo sgranato di tutti i ragionamenti si reduce il ultimo a de' sentimento, perocchè per *sentimenti* noi non intendiamo solo quelli che appartengono alla sensitività esterna, ma ben anco all'interna. Perciò il sentimento, nel suo significato più generale costituisce la *materia* dell'umana cognizione, come l'*essere ideale* ne costituisce la *forma*».[19] Y más abajo afirma el roveretano: «Dunque l'*idea* dell'*essere*, e il *sentimento* sono i due elementi primo-

16. Rosmini, Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, t. II.

17. Buganza, Jacob, «La inteligencia desde la perspectiva rosminiana» (en dictaminación).

18. Spiri, Silvio, *Essere e sentimento*, p. 76.

19. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 15. «Es cierto que todo argumento se reduce a final de cuentas a los sentimientos, porque por *sentimientos* entendemos tanto lo que pertenece a la sensibilidad interna como a la externa. Así, el sentimiento, en su sentido más general, constituye la *materia* del conocimiento humano; justamente como el *ser ideal* constituye la *forma*.»

genii di tutto lo scible umano; ed a que' due elementi si debbono riportare, e in essi debbono finire tutte le *definizioni*, e tutte le *dimostrazioni*».[20]

Así pues, puede verse con toda nitidez que la tesis rosminiana se resuelve en la idea de ser y en el sentimiento, que entenderemos como «fundamental», a la usanza del filósofo tridentino. Por ello no sin razón escribe Spiri: «Rosmini afirma que el hombre siempre siente y entiende. En parte esto sucede de un modo consciente y en parte de un modo no consciente».[21] El fundamento, pues, de este entender, no es más que la idea de ser, universalmente considerada, la cual es invariable, pues todo lo que se entiende se entiende bajo este horizonte amplísimo o infinito.[22] Por ello su denominación de «forma» o *Denkform*. Por su parte, el fundamento de este sentir, o la condición de posibilidad del sentir que nos pone en contacto con la realidad (tanto corporal como espiritualmente), es justamente el sentimiento fundamental, que es un estado igualmente sin variación, y que viene a ser el cimiento de la subjetividad. Se trata, para Rosmini, de un solo sentimiento, que unifica precisamente al yo y que es anterior a este, el cual se desenvuelve o desarrolla en multiplicidad de modos, pero todos referidos a una unidad substancial e idéntica, a una suerte de síntesis primordial e integral. La esencia del hombre se compendia, en consecuencia, en este sentimiento fundamental que une todas las actividades del hombre en una sola, y que se pueden sintetizar, en aras de la claridad, en la sensibilidad y la inteligencia, cuya síntesis es, como veremos, la racionalidad.

Por lo anterior es que la razón no falta a Spiri para afirmar que «el sentimiento intelectivo y el sentimiento corpóreo poseen términos diversos, pero son una única realidad el sentimiento

---

20. *Ibíd.*, n. 16. «Por ello, la *sensación* y la *idea de ser* son los dos elementos primigenios de todo el conocimiento humano. Toda *definición* y toda *demostración* deben referirse y terminar en estos dos elementos.»

21. Spiri, Silvio, *Essere e sentimento*, p. 76.

22. «La idea del ser en universal no tiene alguna diferencia y determinación de especie y géneros. Si las otras ideas son universales porque responden a un número infinito de individuos posibles iguales, el ser es todavía más universal puesto que se extiende a todos los géneros y a todas las especies posibles, no siendo limitado por ninguna determinación particular», Spiri, Silvio, *La sapienza dell'essere*, Aracne, Roma, 2014, p. 262.

fundamental en su integridad que subsiste en cuanto comprende un principio y un término: un principio sentiente y un término sentido, un principio inteligente y un entendido o sentido intelectivamente, un principio volente y un término amado».[23] El sujeto racional, el sujeto humano, que viene a ser la síntesis o integralidad de todas las actividades humanas, en consecuencia, es el mismo sujeto que siente, entiende y quiere. En definitiva, aquí la ontología trinitaria de Rosmini, que concibe como supracategorías a lo real, lo ideal y lo moral,[24] se aplican al hombre como sujeto que siente (real), que entiende (ideal) y que ama (moral).

Pero aquí el apunte que hace Spiri resulta ser de gran importancia, pues hace resaltar, a partir de la *Psicologia*, que el alma humana, que es esencialmente este sentimiento fundamental (en otros términos, el alma humana es justamente el sentimiento fundamental; en este sentido es principio),[25] tiene actos primarios o primigenios, en cuanto las potencias humanas entendidas como principios se vuelven tales por relacionarse de manera esencial con sus términos; pero también poseen actos secundarios o segundos, en cuanto estos principios, constituidos en actos por su relación esencial con sus términos, se vuelven potencias en relación con infinidad de términos.

> El sentimiento es, en consecuencia, la primera actividad por la cual el alma, o principio sentiente e inteligente, subsiste, en virtud de la conjunción con sus términos naturales: el principio actuado es el sentimiento. Para Rosmini toda facultad es un acto primero que produce actos segundos, según la terminología de la Escolástica, pero con un desarrollo de esta distinción que no tiene precedentes: el acto primero del intelecto es la intuición del ser ideal, a partir del cual es posible la intelección de los entes particulares por medio de acto segundos, en relación a los cuales el intelecto es potencia; del mismo modo, la facultad para sentir posee un acto primero, que es aquel del sentimiento fundamen-

23. Spiri, Silvio, *Essere e sentimento*, p. 77.

24. Cf. Rosmini, Antonio, *Teosofia*, n. 147-149; 155, 166; Cf. Sciacca, Michele Federico, *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, Milán, 1972.

25. Cf. Krienke, Markus, «La concezione rosminiana dell'unità ontologica tra anima e corpo come sviluppo moderno di un concetto medievale», en: Fabriziani, Anna Vittoria (ed.), *Corpo e anima oggi*, CLEUP, Padua, 2004, pp. 277-294.

> tal corpóreo, en el vínculo del principio sentiente y del cuerpo sensitivo, como término sentido. Si no se presupone tal sentimiento primero y originario, la facultad para sentir no podría pasar a los acto segundos, esto es, a las sensaciones particulares y accidentales.[26]

Así pues, el sentimiento (que es vida, que es alma) viene a ser lo que sintetiza al hombre, la esencia del hombre individual, que se desarrolla como sentimiento corpóreo, como sentimiento intelectivo y, como unión entre lo real y lo ideal, como volición. Por ello nos parece que en la extraordinaria *Psicologia* Rosmini asienta:

> Finalmente nell'uomo, *oltre il* sentimento animale, *vi ha il* sentimento intellettivo *e il sentimento morale*, due sentimenti assai elevati, i quali pure hanno una loro naturale armonia nelle loro operazioni e ne' loro piaceri. E come il *sentimento intellettivo* coll'armonia sua propia, che dee prevalere, perché d'un ordine più sublime, modifica nell'uomo l'armonia animale e la raggiunge a sé; così il *sentimento morale* coll'armonia sua propia modifica e tempera l'armonia animale intellettiva e la raggiunge e fa servire a sé; riuscendone di tutte insieme una sola armonia, con una sola altissima unità.[27]

Es evidente que el filósofo tridentino pretende obtener una definición filosófica o científica del hombre que sea lo más abarcadora posible. De hecho, nos parece que las definiciones que Rosmini propone del hombre son sumamente exactas, en cuanto el lenguaje así lo permite, pues tienen la férrea intención de abarcar en un solo enunciado lo esencial del hombre.[28] Rosmini

---

26. Spiri, Silvio, *Essere e sentimento*, p. 78.

27. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 1774. «Finalmente en el hombre, además del *sentimiento animal*, existen el *sentimiento intelectivo* y el *sentimiento moral*, dos sentimientos muy elevados, los cuales demás tienen una natural armonía en sus operaciones y en sus placeres. Y como el *sentimiento intelectivo* con su armonía propia, que debe prevalecer, porque es de un orden más sublime, modifica en el hombre la armonía animal y la lleva a sí; así el *sentimiento moral* con su armonía propia modifica y tempera la armonía animal intelectiva y la lleva y hace servir a sí; llevando a todas juntas a una sola armonía, con una sola altísima unidad.»

28. Cf. Buganza, Jacob y Cúnsulo, Rafael, *Breve esquema de antropología filosófica*, Agape, Buenos Aires, 2013, 172 pp. Asimismo, Cf. Galantino, Nunzio,

expone, al inicio de la *Antropologia in servizio della scienza morale*, dos definiciones, que en realidad vienen a decir lo mismo pero de un modo un tanto diverso aunque, en último análisis, la segunda es desarrollo de la primera. En efecto, la primera definición afirma que «L'uomo è un soggetto animale, intellettivo e volitivo»; y la segunda reza: «L'uomo è un soggetto animale dotato dell'intuizione dell'essere ideale-indeterminato, e della percezione del proprio sentimento fondamentale corporeo, ed operante secondo l'animalità e l'intelligenza».[29] Ciertamente la segunda definición explicita los elementos que para el rosminianismo resultan ser actos esenciales del sujeto humano, pues que el hombre sea animal se explicita en el acto de la percepción del propio sentimiento fundamental corpóreo, que sea sujeto inteligente se debe a la intuición del ser ideal-indeterminado, y que sea sujeto volitivo se debe a que obra según la inteligencia.[30]

En primer lugar, resalta con claridad que Rosmini subraye en ambas definiciones el carácter de «sujeto» que tiene el hombre. Se trata de una entidad que encierra en sí las condiciones de animalidad, inteligencia y voluntad. Es una sola entidad con esas tres condiciones, en suma. Esta definición expresa «un dinamismo interno en las sucesivas determinaciones de un solo *ser* (el sujeto humano) coimplicado en la animalidad, en la inteligencia y en la

«Filozoficzne i teologiczne podstawy antropologii Antonia Rosminiego», en: *Społeczeństwo*, XIV/45, 2004, pp. 631-642; Hunt, Royden, «Entendiendo al ser humano: la antropología metafísica y sobrenatural de Rosmini», en: Franck, Juan F. (ed.), *La filosofía cristiana de Antonio Rosmini*, Pontificia Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, 2006, pp. 139-156; Mondin, Battista, «Metafisica e antropologia nella filosofia cristiana di Antonio Rosmini», en: *Città di vita*, LXV/4, 2010, pp. 303-320.

29. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 22 y 23. «El hombre es un sujeto animal, intelectivo y volitivo», y «El hombre es un sujeto animal dotado con la intuición del ser ideal-indeterminado, y de la percepción del propio sentimiento fundamental corpóreo, y operante según la animalidad y la inteligencia».

30. En ambas definiciones Rosmini evita usar las palabras alma y cuerpo, pero están suficientemente implicadas, Cf. Mondin, Battista, «La antropología cristiana di Antonio Rosmini», pp. 298 ss. Asimismo, es la misma idea que sostiene Krienke en el artículo «La concezione rosminiana dell'unità ontologica tra anima e corpo come sviluppo moderno di un concetto medievale» ya citado.

voluntad».[31] No profundizaremos en este momento en la noción de sujeto, sino que la dejaremos para después. Basta con decir que en la terminología rosminiana el sujeto se equipara al sentir; en otras palabras, el principio del sentir se suele llamar sujeto.[32] En segundo lugar, aparecen con claridad los tres núcleos esenciales del ser humano, a saber, la corporeidad, la inteligencia y la voluntad, que son la aplicación de la concepción trinitaria del ser que Rosmini propone en ontología. Por eso tiene razón Bergamaschi al decir: «El hombre es esencialmente una relación o un relativo subsistente el ser uno y trino. El alma humana, o *principio racional*, está constituido, según la ley ontológica del sintetismo, de tres *términos*, el real que lo hace ser sentimiento, el ideal que lo hace ser intelecto, y el moral que lo hace ser voluntad».[33] En efecto, estos tres núcleos, por llamarlos así, pertenecen a una misma unidad, por lo cual es inteligible afirmar que el ente que siente es el mismo que entiende y el mismo que quiere o ama. El sujeto es un mismo principio que une y ata en sí a las diversas funciones, sean estas corpóreas, intelectivas o volitivas.

Ciertamente con sus definiciones, en especial con la primera, Rosmini busca diferenciar al sujeto humano de otros sujetos, como serían los ángeles, por un lado, y los animales, por el otro. En efecto, se diferencia de los ángeles por la animalidad; se diferencia de los animales gracias a la inteligencia. Resulta de mucha importancia la segunda definición, pues explicita, como decíamos, a la primera. Y lo hace dando a notar la diferencia específica del hombre en relación a otras entidades inteligentes, como serían los ángeles, y máxime Dios, Inteligencia infinita. Ciertamente toda inteligencia, para Rosmini, consiste en

31. Sancipriano, Mario, «Fundamenti scientifici dell'antropologia rosminiana», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, LVIII/3-4, 1964, p. 224.

32. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 154. Resulta muy interesante que Rosmini distinga entre *soggetto*, que se refiere a la substancia; y *subbietto*, que se refiere más que nada a la potencia.

33. Bergamaschi, Cirillo, «La volontà atto sostanziale di amore e base della persona nel pensiero di Antonio Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, LVIII/3-4, 1964, p. 250. Para una visión brede de la ley del sintetismo, cf. Krienke, Markus, *Antonio Rosmini. Ein Philosoph zwischen Tradition und Moderne*, Verlag Karl Alber, Freiburg y München, 2008, pp. 215-217.

la intuición de la idea de ser; pero la diferencia entre el hombre y Dios, que viene a servir como comparación, es que el hombre intuye al ser de manera completamente indeterminada, y no tiene otras percepciones fuera de su sentimiento fundamental corpóreo. A diferencia de Dios, pues, el hombre solo percibe intelectualmente al ser de manera indeterminada, y va adquiriendo determinaciones conforme va adquiriendo sentimientos; mientras que Dios posee la perfecta unión del ser real con el ser ideal, en lo que consiste su infinita Sabiduría.[34] El hombre, para llegar a conocer, a diferencia de Dios, requiere de su animalidad, de suerte que, como bien explica Spiri, esta «constituye con el intelecto la unidad del hombre, ya que el sentido agrega a la visión innata del ser muchas determinaciones [...] El hombre está así constituido, en una síntesis perfecta, por la animalidad y la espiritualidad que, a su vez, abraza la potencia intelectual y volitiva».[35]

De hecho, el propio lenguaje nos permite entender que efectivamente el sujeto racional es uno, pero que se expresa de múltiples maneras. Y este sujeto racional expresa su individualidad a través del monosílabo «yo». «Yo siento», «yo conozco»,

34. Cf. Percivale, Franco, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma, 2000 (2.ª ed.), 376 pp.; Cf. Tadini, Samuele F., *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Vita e Pensiero, Milán, 2015, 465 pp. Hay que entender que Dios sí es «Sentimiento», en cuanto es suma «Realidad», es totalmente realidad, es decir, es «Sentimiento» en grado sumo, a diferencia del hombre, ciertamente, que requiere del concurso de los entes reales para conocerlos. De esta última obra de Tadini, Cf. Especialmente pp. 379 ss. Además, y desde una perspectiva más bien teológica, cabría apuntar la verdad que el Génesis plasma en torno a la creación, del hombre, según la cual este ha recibido el soplo divino, soplo que Rosmini interpreta, siguiendo la letra hebrea, como «soplo de vidas»: «Porque esta manera de entender el célebre pasaje del Génesis, en el cual está descrita la infusión del alma en el hombre y que la vulgata traduce *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae*, está totalmente conforme con la letra hebráica, la cual en vez de decir «el soplo de la vida» dice en plural *el soplo de las vidas* יובְאַפָּ֣ הפָּ֣י ימהַ֫יְ תנִשְׁמַ֖, lo que viene a decir que el espíritu infundido en el primer hombre estaba destinado a comunicar la vida a los otros, no solo a vivir él mismo, de la misma manera en que se llama *árbol de las vidas* ץעֵ֖ ימהַחַ֔יּ a aquel que estaba destinado a conservar la vida de todos los hombres que hubieran comido de sus frutos», Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 825.

35. Spiri, Silvio, *Essere e sentimento*, p. 91.

«yo quiero», son expresiones o manifestaciones todas del mismo sujeto que siente, conoce y quiere.[36] No son varios sujetos, sino uno solo; por ello es que el hombre es uno solo, un solo individuo, que se manifiesta de muchas maneras diferentes a través de actos que precisamente traen al ser de la virtualidad que se encierra en la esencia humana. Por ello es que Darós, con toda verdad, asegura que el monosílabo yo expresa el puro concepto del alma o sujeto en su identidad; se trata de una identidad ontológica, una identidad real permanente y la consciencia de esa misma identidad, pues sin la consciencia de esta identidad sería imposible pronunciar este revelador monosílabo.[37] Sin embargo, no puede perderse de vista por ningún motivo que este principio, que es el alma, es anterior a la toma de consciencia y pronunciación del monosílabo en cuestión. En efecto, el alma, cuando se dice a sí misma, adopta la palabra yo, pero la adopta y expresa en cuanto se pronuncia a sí misma y no al alma pura, sino al alma revestida de ciertas relaciones consigo misma,[38] como tendremos oportunidad de revisar en los capítulos sucesivos.

Desde este punto de vista, no se ve que haya algún problema en afirmar que la antropología de Rosmini es profundamente metafísica. Más bien, esta tesis inicial se reafirma, pues el roveretano considera tanto la multiplicidad como la unidad, las muchas manifestaciones con el centro originario de donde estas brotan. Estas brotan de un centro único, que constituye la esencia del alma (principio), la cual posee actos primitivos que son el sentir, el entender y el querer; pero el sentir, el entender y el querer requieren especificarse, en el caso humano, en términos par-

---

36. También podrían considerarse «dimensiones», para utilizar el término de: De Lucia, Paolo, «L'io tra finito ed infinito», en: Krienke, Markus (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, p. 652.

37. Cf. Darós, William, «Problemática filosófica sobre el *yo* y el derecho a la identidad personal», en: Franck, Juan F. (ed.), *La filosofía cristiana de Antonio Rosmini*, Pontificia Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, 2006, pp. 81-110. El propio profesor Darós ha explorado más esta problemática en diálogo con filósofos contemporáneos en: Darós, William, *En la búsqueda de la identidad personal. Problemática filosófica sobre la construcción del* yo *y su educación*, UCEL, Rosario, 2006, 366 pp.

38. Cf. Rosmini, Antonio, *Sistema filosofico*, n. 122-123.

ticulares, es decir, en sentir algo en concreto, en entender algo en específico y el querer algo en particular. La unidad es lo que constituye a la esencia humana; la variabilidad o multiplicidad no es universal, sino que depende de cada existencia humana individual. Por ello «las potencias primitivas del sentir, del entender y del querer son actos primeros, forman la esencia actuada del alma; en cambio el sentido, el intelecto, la razón y la voluntad son potencias (capacidades activas para efectuar los actos segundos) distintas de la esencia del alma, si se consideran respecto a los actos segundos, es decir, en relación a las intelecciones, a los sentimientos particulares, a las variaciones de sus respectivos términos».[39]

Que el hombre sea un sujeto al mismo tiempo animal, intelectivo y volitivo, equivale a decir que es un sujeto racional, como ya veníamos mencionando en las páginas anteriores. Cirillo Bergamaschi llama la atención sobre este asunto, nos parece, al referir un pasaje elemental de la *Psicologia* en el que, efectivamente, Rosmini asegura que la definición de sujeto animal, intelectivo y volitivo «può essere compendiata in quest'altra: *un soggetto razionale*».[40] Ciertamente la primera definición del hombre tiene la ventaja de indicar las potencias primitivas u originarias del hombre, pues mientras la inteligencia es una potencia de tal cuño, la razón es una potencia «risultante». Pero además de la brevedad de la fórmula «sujeto racional», definir al hombre de esta manera tiene otras dos ventajas: 1º indicar que el hombre está en vías de formar su inteligencia, y la vía para formarla o la actividad que efectúa el hombre a fin de lograrlo es la razón; y 2º la razón es la actividad en la que convienen y se conjuntan la inteligencia y la animalidad, de suerte que la palabra «racional» señala de manera suficiente la unidad del sujeto humano y el vínculo primordial de sus potencias. «Vero è che nella definizione: *l'uomo è un soggetto animale intellettivo e volitivo*, la parola *un soggetto* indica suficientemente l'unità dell'essere umano; ma la definizione: *l'uomo è un soggetto razionale* oltre esprimere l'unità dell'uomo, indica altresì il come quest'unità si formi, in virtú cioè della ragione, che congiunge in se stessa l'intelletto ed il

39. Spiri, Silvio, *Essere e sentimento*, p. 95.
40. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 1122.

senso.»[41] No cabe duda, nos parece, que la nota específica de la antropología filosófica de Rosmini es la integralidad dinámica, de manera que, aunque el hombre se visualice analíticamente como animalidad, espiritualidad y subjetividad, es todo esto desde una unidad substancial en la que toda parte, aunque con características específicas y propias, están inescindiblemente ligadas entre sí.[42]

---

41. *Ibíd*., n. 1122. «Es verdad que en la definición: *el hombre es un sujeto animal, intelectivo y volitivo*, la palabra *un sujeto* indica suficientemente la unidad del ser humano; pero la definición: *el hombre es un sujeto racional*, además de expresar la unidad del hombre, indica también cómo se forma esta unidad, a saber, en virtud de la razón, que une en sí misma al intelecto y al sentido.» La razón es precisamente «quella facoltà che unisce il sensibile e l'intelligibile, pronunciando di ciò che sente, mediante l'idea, ed operando secondo ciò che pronuncia», *Psicologia*, n. 228.

42. Zama, Rita, art. cit., p. 321.

II

EL SENTIMIENTO FUNDAMENTAL CORPÓREO

Vamos a revisar ahora el concepto de sentimiento fundamental en Rosmini, y en primer lugar nos centraremos en el llamado sentimiento fundamental corpóreo. El sentimiento fundamental no es sino el primero de los sentimientos. Por ello se denomina justamente «fundamental». Ha sido en el *Nuovo saggio* donde Rosmini demuestra su existencia, aunque ya la tradición se ha percatado de ella. De hecho, Rosmini piensa que los antiguos denominan a este sentimiento bajo el nombre de κοιναὶσδησις, es decir, «sentido universal».

Ahora bien, cuando el sentimiento fundamental se considera solo bajo su aspecto animal, se le denomina sentimiento fundamental corpóreo. Es distinto, aunque haya relación en el sujeto humano, al sentimiento fundamental intelectual, que consiste en sentir la presencia intelectual de las ideas, en especial ciertamente la del ser, como tendremos oportunidad de revisar con mayor detalle en el capítulo siguiente. Este último sentimiento fundamental «intelectual» permite que el alma humana, aun desprovista del cuerpo, esto es, después de la muerte, se sienta a sí misma, o sea, posee una sensación de sí misma, tiene un sentimiento propio,[1] de suerte que mantiene su base, que está en el sentir.[2]

---

1. Cf. Natale, Mario, «Il problema della morte in Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, LXXXV/1, 1991, pp. 1-22.

2. Cf. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 139. Filippo Piemontese distingue tres acepciones para el concepto de «sentimiento fundamental»: (*i*) como el sentimiento fundamental corpóreo; (*ii*) como el sentimiento fundamental que es al mismo tiempo sensitivo e intelectual, o sea, racional, pues la racionalidad no consiste en otra cosa que en la unión de lo intelectual con la sensitividad;

Ahora bien, para formarse el concepto nítido del sentimiento fundamental corpóreo, es preciso eliminar o poner entre paréntesis, diríamos, las demás sensaciones o sentimientos. Habría que eliminar o poner entre paréntesis las sensaciones de la luz, del olfato, del oído, etcétera, que produzcan algún estímulo particular. Si se eliminan o ponen entre paréntesis todas estas sensaciones, queda todavía un sentimiento, que es el sentimiento de vivir, que es justamente el sentimiento fundamental corpóreo: «Questo sentimiento è cotale, che sempre si resta in noi, anche rimosse tutte le sensazioni acquiste dall'esterno».[3] En este sentimiento no se distingue figura alguna, porque esta es dada por los sentidos externos; ni colores, ni olores, etcétera, de manera que no hay confines o contornos en la sensación corpórea fundamental. Desde este punto de vista, ninguna sensación particular sería posible si no se admite una actividad previa; ¿cómo pasaría un sujeto del no sentir inmediatamente al sentir? Es preciso admitir una actividad sensorial permanente, «en la cual la continuidad sea garantizada por una sensación originaria e inicial, formada en el acto mismo en el cual el alma se vincula a su cuerpo determinado».[4]

Obviamente alguien podría cuestionar si para captar la naturaleza del cuerpo es más conveniente analizar racionalmente qué es lo que el sentimiento fundamental nos muestra fenomenológicamente, o bien remitirse a la multiplicidad de sensaciones determinadas a las cuales está sujeto el hombre de continuo en el vaivén de la vida. Rosmini mismo se percata de esta dificultad y la plantea, aunque con muchas vueltas, cuando dice: «chi aggiunge idee più accurate e precise al vocabolo *corpo*, se quell'idiota, o questi sapienti».[5] El «idiota» al que se refiere Rosmini es aquel hombre supuesto que solo tiene el sentimiento fundamental, y los sabios son todos aquellos que poseen infinidad y variabilidad de sensaciones corporales. En efecto, la creen-

---

y (*iii*) como sinónimo de alma, es decir, un principio unificante, un «único» sentimiento, Cf. Piemontese, Filippo, *Il sentimento fondamentale nella filosofía di Rosmini,* Marzoratti, Milán, 1966, pp. 23-27.

3. Cf. Rosmini, Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 712.

4. Franchi, A., «La teoria del sentimento fondamentale di Antonio Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, XLVIII/4, 1954, p. 309.

5. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 143, *in fine*.

cia parece llevar a la suposición de que se conoce la naturaleza del cuerpo a través de la multiplicidad de sensaciones, en vez de en el sentimiento corpóreo fundamental. Pero una filosofía como la rosminiana justamente apuesta por la tesis de que el sentimiento fundamental corpóreo nos permite adentrarnos con mayor precisión en la naturaleza del cuerpo que la multiplicidad de sensaciones determinadas.

En efecto, las sensaciones determinadas no son sino justamente determinaciones del sentimiento fundamental. El sentimiento fundamental, en este caso corpóreo, es concebido como un sentimiento permanente y universal, y es anterior a cualquier otra sensación.[6] En cierta forma, es una condición de posibilidad para las demás sensaciones, para los demás sentimientos, que en estos términos son determinaciones de este sentimiento fundamental. Y es precisamente en este sentido que el sentimiento fundamental es análogo a la idea de ser indeterminada, pues es forma de las subsiguientes materias, que se dan merced la sensación. Para Rosmini, toda sensibilidad especial es una modificación de un estado del sujeto, inducida por un principio extraño, que puede ser el propio cuerpo o un cuerpo extraño, pero es un acto puramente subjetivo, que no sale de sí mismo para alcanzar un objeto en cuanto distinto de sí, puesto que toda sensación particular es antes que nada una modificación de nuestro cuerpo, el cual sentimos como algo indiviso de nosotros.[7]

---

6. No tendría sentido el ejemplo de Rosmini si no fuera así: «Se io mi colloco in luogo di perfetta oscurità, a me ne sto perfettamente immobile per lungo tempo, se cerco ancora di tor via dalla mia fantasia ogni immagine sensibile ricevuta; io mi troverò finamente in tale stato, nel quale mi sembrerà di non aver più cognizione de' confini del mio corpo, della collocazione delle mie mani e de' miei piedi e di tutte l'altre parti. Facendo quest'esperienza nel modo più perfetto che si possa, o riportandoci coll'astrazione in uno stato, per quanto è possibile, anteriore a tutte le sensazione ricevute; io dico che soprastà in me tuttavia un sentimento vitale di tutto il mio corpo», Rosmini, Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 712.

7. Petrini, Francesco, «Sentire e intendere in Antonio Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, LVIII/1, 1964, p. 7. De todas maneras, hay una diferencia esencial entre sentir y pensar, pues el sentir tiene solo un término, mientras que el pensar tiene un objeto. Y esto por la sola razón de que la sensación es una modificación del sujeto, mientras que la idea, objeto del pensar, es algo completamente diverso del que piensa.

Lo cierto es que, piensa Rosmini, estamos acostumbrados a pensar en el cuerpo como algo ya determinado, con figura, límites, determinaciones, pero para él se trata de una concepción no demostrada, prejuiciosa y vulgar. Estamos, pues, habituados a pensar en el cuerpo como algo con límites; es preciso elevarse sobre esta concepción, que en buena medida es vulgar, o sea, popular, para alcanzar una visión del cuerpo que no esté determinada por las condiciones anatómicas, sino que, para tener la concepción filosófica correcta del cuerpo, es necesario alcanzar la condición de posibilidad misma de tales determinaciones, que es justamente el sentimiento fundamental corpóreo. No se está negando con esto, a nuestro parecer, la realidad limítrofe del cuerpo, con su estructura anatómica determinada; pero no es sino una determinación del propio sentimiento fundamental, según nos parece.

Así pues, el sentimiento primitivo no nos hace conocer la figura, ni la grandeza visible de nuestro propio cuerpo, sino que nos hace concebirlo de una manera diferente; para formarse una adecuada noción de este sentimiento, no resta más que concentrar nuestras energías dentro de nosotros mismos, para atender al sentimiento de la vida que nos anima.[8] Las sensaciones, por el contrario, son modificaciones de este sentimiento primitivo o fundamental. En efecto, al finalizar el artículo III del capítulo VIII del libro II de su *Antropologia in servizio della scienza morale*, Rosmini asegura que «in quelle sensazioni corporee, che non saranno altro che modificazioni semplici del sentimento fondamentale, vi avrà sicuramente estensione; ma quella estensione che già dicemmo *interna*, priva al tutto di confini, di figura, di parti, qual è l'estensione stessa del sentimento fondamentale».[9]

En este pasaje, Rosmini avanza la tesis de que, ciertamente, el sentimiento fundamental corpóreo tiene un vínculo indisoluble con la extensión, pero no con la extensión nuevamente en sentido vulgar, o sea, con la extensión que concebimos proveniente de los sentidos externos, en especial del tacto y la vista, sino con una suerte de extensión fundamental o trascendental, como condición de posibilidad de la extensión fenomenal mis-

---

8. Cf. Rosmini, Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 715.
9. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 153.

ma. Rosmini es consciente de la dificultad de apresar una extensión fundamental o interna, pues el común de los hombres no sabe concebir una extensión real sino mediante figura, color, límite. La extensión fundamental o interna no es sino lo que queda, aquello que queda luego del análisis de la extensión fenomenal y de su abstracción, por así decir; queda como «il fondamento e quasi soggeti di que' limite, e di que' colori».[10]

Esto último se entiende mejor si se tienen presentes algunos pasajes del *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, en donde Rosmini ya vincula al sentimiento fundamental corpóreo con la extensión. Pero antes de llegar a plantear dicha tesis, afirma que el cuerpo es una substancia que actúa en nosotros de un cierto modo. ¿Cuál es, pues, este modo? La sensación o sentimiento corpóreo es justamente la acción de tal substancia, por lo cual es preciso, apunta el tridentino, analizar esta sensación o sentimiento. Cuando se efectúa un análisis de esta acción, se encuentra que hay un sentimiento «costante e uniforme», y que «v'ha un'azione che modifica quel sentimento fondamentale, parcialmente». En consecuencia, el análisis encuentra dos acciones o, como les llama Rosmini mismo, dos energías, substancias o cuerpos (y que nosotros denominaríamos fuerzas, aunque el espíritu mismo sea también una suerte de fuerza análogamente), a saber, «il corpo nostro che produce in noi il sentimento fondamentale, e il corpo esterno che modifica il corpo nostro: il corpo che oltre essere sentito è consenziente, e il corpo che è puramente sentito».[11] Por tanto, evidentemente, una cosa es el cuerpo nuestro, causa próxima de las sensaciones o sentimientos corporales, y otra el cuerpo externo que produce una acción que modifica nuestro sentimiento fundamental, acción constante uniforme que nuestro cuerpo ejerce sobre nuestro espíritu mientras dura el nexo sustancial que constituye la vida.[12]

Rosmini utiliza, como se ve en el pasaje citado, el neologismo de «consenziente», o «con-sentiente», para referirse al cuerpo. No es baladí esta denominación, pues el cuerpo propio se

10. *Ibíd.*, n. 149.

11. Rosmini, Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 752. «Nuestro cuerpo que produce en nosotros el sentimiento fundamental, y el cuerpo externo que modifica a nuestro cuerpo: el cuerpo que, además de ser sentido, es con-sentiente, y el cuerpo que es puramente sentido.»

12. Ottonello, Pier Paolo, *Saggi rosminiani*, Marsilio, Venecia, 2005, p. 69.

siente contemporáneamente al cuerpo que externamente lo afecta (y que podría ser, a nuestro parecer, otra parte de nuestro mismo cuerpo, como cuando tocamos nuestro rostro). Pero hay una diferencia esencial entre los dos cuerpos, pues uno de ellos tiene relación estable con nosotros mediante el nexo que se llama vida (de ahí que este cuerpo nuestro sea subjetivo), mientras que el otro carece de este nexo, y es justamente un cuerpo extraño,[13] como ya adelantábamos líneas atrás. Así pues,

> La característica principal del cuerpo humano consiste en el hecho de que es término del sentimiento fundamental, en el sentido de que es aquello que este siente; el cuerpo del hombre está de tal suerte unido al susodicho sentimiento, que constituye, con este, una única realidad, de la cual la misma corporeidad humana representa el aspecto pasivo e imperfecto, así para poder ser considerada como una suerte de materia del susodicho sentimiento.[14]

En efecto, el espíritu, unido al cuerpo, produce la actividad que se llama vida, la vida del cuerpo; esta última, a su vez, causa en el espíritu el sentimiento fundamental. Como este sentimiento fundamental se extiende por todo el cuerpo, hace posible que este sea susceptible de sufrir la acción de los cuerpos extrasubjetivos. Es en este contexto en el que Rosmini asegura que «Il sentimento fondamentale che è l'azione del corpo nostro, non è solamente un piacere, è un piacere che ha un modo e limitazione sua propia, modo e limitazione che non iscaturisce dalla semplice nozione di piacere, e che si chiama *estensione*».[15]

Efectivamente, el modo en que se da la acción de la substancia corpórea es mediante la extensión. Y lo es en cuanto el sentimiento fundamental es el acto por el cual la extensión viva, en especial los órganos sensoriales, están en potencia para recibir

---

13. Cf. Rosmini, Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 753. En suma, hay dos maneras de percibir nuestro propio cuerpo, una extrasubjetiva y otra subjetiva. En el segundo caso se da precisamente este este fenómeno de la sensacion co-sentiente, Cf. Manferdini, Tina, *Essere e verità in Rosmini*, Edizioni Studio Domenicano, Bolonia, 1994 (2.ª ed.), p. 184.

14. Cf. De Lucia, Paolo, *Essere e soggetto*, p. 11.

15. Rosmini, Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 753. «El sentimiento fundamental, que es la acción de nuestro cuerpo, no es solamente un placer, es un placer que tiene un modo y una limitación propia, modo y limitación que no brota de la simple noción de placer, y que se llama *extensión.*»

las sensaciones infinitas a las que están direccionadas. El acto fundamental de este sentimiento es lo que constituye al órgano, que ciertamente es extenso. Pero aquí Petrini hace una advertencia de capital importancia y que permite penetrar en lo que Rosmini tiene en mente:

> Rosmini se detiene en el análisis de la *mutación* que sucede en el sentir que se dirige a la exterioridad; admite que es provocada por un acto del cuerpo externo y decididamente acepta la distinción tomista entre *immutatio naturalis* e *immutatio spiritualis*. Se diría que la investigación rosminiana sobre los fundamentos del sentir se dirige a dar razón de la *immutatio spiritualis* y esto consiste en cómo puede la forma sensible en el órgano del sentido traducirse en un acto inmaterial, tal como es la *intentio sensibilis*. Su posición es que es posible solo si se presupone un acto inmaterial del alma, el cual, aunque terminando en el órgano, no sea orgánico, y que sea un acto al interior del compuesto, entre alma y cuerpo, acto que prepara la primera condición para todos los actos orgánicos subsiguientes, en los cuales alma y cuerpo actúan en sinergismo. Tal acto, que tiene al alma como principio elicitivo y al cuerpo por término, tiene la función de sensibilizar al cuerpo, al órgano.[16]

El pasaje tomista ha sido objeto de debate, tal como lo pone de manifiesto Christian Ferraro. En efecto, la interpretación de la *duplex immutatio* ha sido discutida por varios renombrados tomistas a lo largo de los años. Y es que no queda del todo claro dónde se centra la semejanza y la desemejanza entre la *immutatio naturalis* y la *immutatio spiritualis*. Ferraro distingue dos líneas interpretativas de forma adecuada. Una es descrita como horizontalista, la otra como verticalista. Representantes de la primera son Roger Verneaux, Sofia Vanni Rovighi y Georg Van Riet; de la segunda Reginald Garrigou-Lagrange, Jacques Maritain, Cor-

---

16. Petrini, Francesco, «Sentire e intendere in Antonio Rosmini», pp. 10-11. El texto tomista, retomado por Petrini, es: «Est autem duplex immutatio: una naturalis et alia spiritualis. Naturalis quidem secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale; sicut calir in calefacto: spiritualis autem secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus», *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 3.

nelio Fabro, André Hayen, Yves Simon, entre otros. La interpretación horizontalista niega una dualidad, *ex parte obiecti*, que la interpretación verticalista potencializa. En efecto, según la interpretación horizontalista, «basta la sola inmutación corpórea para suscitar la reacción gnoseológica, la alteración física origina la alteración cognoscitiva, la acción la operación».[17] Por su parte, la lectura verticalista...

> [...] reconoce una bifurcación inmutativa antecedente a la recepción por parte del sentido [...] Coinciden en ver una desproporción entre la cosa sentida y la *species* que surge como efecto de su acción sobre la facultad. La cosa es de orden meramente material, mientras que la *species* es puramente formal: ahora bien, si lo menor da origen a algo superior, esto no puede ser sino porque lo menor resulta de algún modo elevado, potenciado, por el influjo que a su vez recibe de algo superior.[18]

¿Cómo es que la sensación recibe o acoge al ser real y la potencializa hasta la *species*? La sensación no es, como se dijo, sino una modificación del principio fundamental corpóreo, inducida por una alteridad. Lo que Rosmini denomina principio sensífero es lo que actúa en este contexto. El sujeto acoge la realidad sin salir de sí; recibe la realidad de sí, siendo modificado por otro distinto a sí, pero no como realidad en sí:

> [...] conoce solo subjetivamente, sin poder objetivar cuanto conoce, sin poder hacer un objeto distinto del propio acto subjetivo. Para Rosmini una manera de conocer que no trasciende la propia subjetividad, que no emerge de la contingencia del acto, que no se asoma al horizonte inmutable de la verdad; no merece propiamente la cualificación de *conocimiento*. Cierto es que en el sentir hay realidad, hay verdad, pero no es adquirida como tal, no es reconocida y, por tanto, para el puro sentir es como si no existiera. El simple sentir no obra una inspección sobre el ser de las cosas, porque no alcanza al ser objetivo al cual todo refiere y en cuya luz todo se aprehende sin relación a la propia subjetividad.[19]

---

17. Ferraro, Christian, «Ser y conocer en la doctrina tomasiana de la sensación», en: *Espíritu*, LXIV/149, 2015, p. 29.

18. *Ibíd.*, p. 31.

19. Petrini, Francesco, «Sentire e intendere in Antonio Rosmini», p. 8. No puede dejarse al margen un pasaje de De Lucia que aclara mucho el punto:

En este sentido, ¿qué lectura podría darse desde una perspectiva rosminiana al problema de la *dupex immutatio*? A nuestro parecer, es a la vez horizontalista y verticalista, porque, por un lado, el rosminianismo asegura que el objeto obra según su naturaleza, pues *operari sequitur esse*; así pues, el objeto material que es sentido por el sujeto sentiente, que en este caso es el hombre, actúa de una manera que es explicable de acuerdo con los cánones de la física (o de la física-química, o de las fuerzas materiales, como diría el roveretano). Pero además transmite al sujeto su forma, la cual es descubierta por el sujeto sentiente merced a la organización que posee *per naturam*. Por otra parte, la postura verticalista se lograría ver en que, para Rosmini, es necesaria la intromisión de la idea de ser en la sensación para que se dé genuino conocimiento, que consiste en aprehender al ser en su objetividad; es la trascendencia de la mera subjetividad en la objetividad que garantiza la idea de ser, que es del todo inmaterial. De esta manera es que se da la *immutatio spiritualis*, pues se inmaterializa de algún modo lo sentido en la mera sensibilidad.

En efecto, la teoría rosminiana se inserta en la exigencia tomista para dar cuenta de cómo la *mutatio naturalis* se coloque en términos de *mutatio spiritualis*, lo cual se da porque un acto inmaterial es el que tiene por término el cuerpo en donde se da la mutación causada por agentes físico-químicos. El mutar físicamente el órgano muta también el acto inmaterial que tiene al órgano por término sentido de modo inmanente e uniforme.[20] Y este modo inmanente y uniforme, que nos da justamente la experiencia, porque al sentir una cosa, por ejemplo que una aguja

---

«La sensación, en substancia, consiste en una modificación del sentimiento fundamental, determinada por la modificación del órgano de sentido y acompañada por la percepción sensible del ente que, por decirlo así, ha intervenido sobre el órgano mismo; la modificación del sentimiento fundamental es parte del aspecto subjetivo de la sensación, mientras la percepción sensible representa el aspecto extrasubjetivo, por el cual ella aprehende una realidad que es otra del sujeto. Del primer aspecto, es parte también el placer, que se adhiere al sentimiento fundamental y, por tanto, también a las sensaciones, que son modos de él; como fundamento del segundo, se encuentran tres característicasde los cuerpos: la extensión continua, la fuerza, entendida como la capacidad para suscitar la impresión, y la multiplicidad», De Lucia, Paolo, *Essere e soggetto*, p. 15.

20. Petrini, Francesco, «Sentire e intendere in Antonio Rosmini», p. 11.

pinche un dedo, no solo se localiza físicamente el dolor debido a la agencia de la aguja sobre el dedo físico (a la porosidad del tacto, diría Rosmini, que se comunica en un *continuum*), sino que también lleva al sujeto a afirmar el dolor como suyo, como el dolor de una substancia perfectamente uniforme, única, que es el agente cuyo sentimiento fundamental es modificado todo el tiempo. Por ello tiene toda la razón Petrini al decir que «para sentir o recoger en un acto aquello que es difuso y disperso en el espacio, es preciso un principio activo que supere toda dispersión, que se ponga como acto real recogido en sí mismo, y tal acto radical puede extraerlo solo el alma en su inmaterialidad, y por tanto en una relación interior al mismo compuesto».[21] Así pues, y retomando la doctrina rosminiana en la pluma de Petrini, puede decirse: (*i*) que el acto del sentimiento es inmaterial y no se puede subjetivar, como principio primero, en la materia; (*ii*) que admitido un acto primero del sentimiento, el cuerpo sentido puede constituirse órgano, si se siente con un acto permanente, por la sensación de los cuerpos externos que actúan físicamente sobre él; (*iii*) que las sensaciones particulares se colocan como modificaciones del sentimiento fundamental; (*iv*) que si el cuerpo subjetivo no es fundamentalmente sentido, la acción de cualquier fuerza que se ejerza sobre él no se sentiría; y (*v*) que no se sostiene que el órgano sea sentido solo en concomitancia con la acción física que sobre él ejercen los cuerpos extrasubjetivos, sino que el alma permanentemente siente al propio cuerpo.[22]

Así pues, de acuerdo con la teoría rosminiana, el sentimiento fundamental permite acceder a una concepción esencial de nuestro propio cuerpo. Nos permite superar la concepción vulgar del cuerpo, como dijimos, y nos da la pauta precisamente para presentarnos al cuerpo como nuestro. Es una experiencia inmediata que tiene su origen en el ser, en el ser real diríamos nosotros, que en el caso humano está atravesado por el ser ideal también. Como puede apreciarse, el cuerpo juega el papel de bisagra en la teoría de Rosmini, porque es la que nos permite instalarnos en el ser real; comunica al ser real con el ser ideal, a nuestro parecer. Por ello nos parece que Evain le atribuye una *fonction de média-*

21. *Ibíd.*, p. 11.
22. *Ibíd.*, pp. 11-12.

tion. Sobre este punto, Spiri asegura que «Rosmini sostiene que el cuerpo es la causa de nuestro sentir, es el principio sensífero, vale decir de los fenómenos extrasubjetivos y tiene la característica de la extensión. El alma es el principio sensitivo, principio sentiente de los fenómenos subjetivos. Principio sensífero y principio sentiente constituyen al sujeto humano».[23]

La distinción entre el principio sensífero y el principio sentiente es capital para todo el libro II de la *Antropologia in servizio della scienza morale*, y tiene su base en la evidente oposición que se da entre lo activo y lo pasivo, entre el principio que obra y el principio que padece, entre un agente extra-subjetivo y un sujeto que siente. A estas dos series de fenómenos se les llaman, pues, extra-subjetivos y subjetivos, pues los primeros son por naturaleza distintos al sujeto sentiente, y los segundos se consuman justamente en este sujeto. A los primeros, Rosmini los llama, como dijimos, cualidades sensíferas de los cuerpos, y los segundos son las sensaciones mismas. De ahí que infiera nuestro autor, para explicar estas dos series de fenómenos, dos principios de los cuales dependen, que son el principio sensífero, es decir, el que es apto para mover o conducir la sensación, pero no apto para sentir, y el principio sensitivo, o sea, apto para sentir, pero incapaz de mover la sensación.[24]

El principio sensitivo se vuelve indispensable para poder dar cuenta de la sensación, porque lo extenso no puede sentir lo extenso, dado que lo extenso tiene siempre sus partes una fuera de la otra, y si una parte sintiese, sentiría al margen de la otra parte; por tanto, se requiere de un principio simple que unifique, que es justamente un sujeto simple que tiene presente contemporáneamente al todo, esto es, la totalidad de sus sensaciones. Así, parafraseando a Rosmini, Spiri afirma que «el alma no es extensa y tampoco es un punto matemático, o sea, un ente mental fruto de abstracciones que en la realidad no existe»; y esto es así porque el punto es la extremidad de una línea y su concepto implica una relación con la extensión.[25] En consecuencia, el alma, el principio sentiente, no tiene un lugar, porque no es extensa,

23. Cf. Spiri, Silvio, *Essere e sentimento*, p. 101.
24. Cf. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 60-61.
25. Spiri, Silvio, *Essere e sentimento*, p. 101.

pero es la que unifica la totalidad de las sensaciones; por tanto, el alma es un principio.

En efecto, la tesis de Rosmini, en suma, se resume diciendo que el alma es un principio simple.[26] El principio sentiente es, pues, el alma;[27] y el alma es el principio del animal, pues «animal» significa «ciò che ha anima».[28] Si el principio sentiente es un principio simple, el principio del animal es, por tanto, inextenso, pues el alma es el principio del acto, mientras que la materia tiene razón de término.[29] El alma tiene por término lo extenso, ciertamente, que es el cuerpo, como hemos dicho; pero en sí misma es simple, pues no se halla localizada en ningún punto matemático o espacial. De ahí la definición de alma humana que Rosmini brinda en la *Psicologia*: «L'*anima umana* è il principio d'un sentimento sostanziale attivo che identicamente il medesimo ha per suoi termini l'estensione e in essa un corpo e l'essere, e quindi che è sensitiva ad un tempo ed intellettiva (razionale)».[30] Así pues, en el caso del hombre el alma es un principio único y simple, que es sentiente e inteligente al mismo tiempo; por tanto, es racional, pues la razón no es sino el entrecruce entre el principio sentiente y el principio inteligente,[31] lo que resalta que en la escala de los seres inteligentes el alma humana es la más ínfima, pero en relación con otros seres naturales, como los brutos, hay un salto de grado ontológico con relación a ellos.[32]

---

26. Volpati, Ferdinando Maria, art. cit., en: *Sapienza. Rivista trimestrale di filosofia*, LV/3, 2002, pp. 334-336. Es la misma clave teorética que proporciona: Ottonello, Pier Paolo, *Saggi rosminiani*, p. 66.

27. Tanto que el alma es definida por el roveretano como sentimiento, «*poiché è il solo sentimento che si sente per se stesso* [...] *L'anima è il principio di sentire*», Rosmini, Antonio, *Sistema filosofico*, n. 121.

28. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 61.

29. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 831: «*L'anima è il* principio *dell'atto, e la materia non ha ragione che di* termine».

30. *Ibíd*., n. 53. «El *alma humana* es el principio de un sentimiento substancial activo que idénticamente es el mismo y tiene por sus términos la extensión y en ella un cuerpo, y el ser, y por tanto es sensitiva al mismo tiempo que intelectiva (racional).»

31. Cf. Ricco, Annalisa, «Senso, intelletto, ragione in Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, XCVIII/1, 2004, pp. 68 ss.

32. Hay una radical diferencia entre el alma en general y el alma humana, pues a la esencia del alma en general pertenece el que virtualmente tenga el principio sentiente; en cambio, sí pertenece a la naturaleza humana el poseer dicho principio actualmente, Cf. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 200.

El alma humana, en consecuencia, por naturaleza se adhiere tanto al primer sentido como al primer conocido, o sea, se explicita como sentimiento fundamental e intuición de la idea de ser, que es donde están compendiadas todas las sensaciones e intelecciones del ente racional. En palabras de Rosmini: «in questo sentito fondamentale sono virtualmente comprese tutte le sensazioni che vengono appresso, e in questo noto sono compresi gli oggetti di tutte le intellezioni distinte che possono mai aver luogo».[33] Como puede apreciarse con claridad, el sentimiento fundamental, además de abrazar al sentimiento fundamental corpóreo, se desdobla como sentimiento fundamental intelectivo, lo cual responde, precisamente, como lo hace notar Piemontese, al desarrollo histórico del pensamiento de Rosmini.[34] No quiere decir esto que en la conceptuación del sentimiento fundamental efectuada en el *Nuovo saggio sull'origine delle idee* no esté presente el sentimiento fundamental intelectivo, del que trataremos más abajo, pues de lo contrario no tendría razón de ser toda la exposición en torno al origen de la idea de ser en universal; más bien, pone de manifiesto que la teoría originaria contenida en el *Nuovo saggio* va enriqueciéndose mediante reflexiones nuevas, contenidas en otros trabajos como la *Antropologia in servizio della scienza morale*, la *Psicologia* y, sobre todo, la *Teosofia*, aunque de momento nos hemos decantado por la primera de ellas para ver el progreso de la tesis rosminiana.

Pues bien, el cuerpo humano es, además de viviente, un cuerpo que es bisagra, dijimos, entre los fenómenos subjetivos y extrasubjetivos. A propósito escribe Evain: «El cuerpo es considerado efectivamente, en su realidad ontológica, como el lugar —no espacial— de una nueva mediación, y aquí radica la originalidad del sujeto humano: la que se establece entre una exterioridad y una interioridad».[35] Así, en el ejemplo ya expuesto del

---

33. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 183. «En este sentido fundamental están virtualmente implicadas todas las sensaciones que vienen luego, y en este conocido están implicados los objetos de todas las intelecciones distintas que pueden llegar a tener lugar.»

34. Cf. Piemontese, Filippo, *Il sentimento fondamentale nella filosofía di Rosmini,* pp. 28-29.

35. Cf. Evain, François, «Signification métaphysique du corps dans l'antrophologie di Antonio Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofía e di cultura*, LXX/3, 1976, p. 224.

piquete de la aguja sobre el dedo, es claro que el piquete en el dedo, que se comunica hasta el cerebro a través de los nervios, corresponde al cuerpo extrasubjetivamente considerado; en cambio, el dolor que tengo o pruebo por el piquete corresponde al cuerpo subjetivamente considerado. Por ello es que se pasa de un fenómeno fisiológico, esto es, de mi propio cuerpo, al sujeto mismo, que experimenta con dolor tal fenómeno. En este sentido, piensa Evain, Rosmini aporta una contribución nueva a la filosofía del cuerpo, pues este es parte integral de nuestra condición de seres humanos. El cuerpo no es meramente una cosa, sino que somos nosotros mismos y lo percibimos primitivamente, con anterioridad a toda figuración y coloración, mediante el sentimiento fundamental.[36]

Así pues, la experiencia de la corporalidad es globalizante, pues el sentimiento fundamental es a la vez corporal e intelectivo. «El primero es común al hombre y a la bestia: es el sentimiento de vivir propiamente dicho; el segundo expresa el *conocimiento* de la vida que tenemos, por nuestro cuerpo, de un sentimiento, y esto es espiritualidad: es por esta luminosidad de la inteligencia que emerge así que el cuerpo es percibido como humano».[37] El cuerpo no es percibido como mero objeto, sino que es parte integrante de lo que Rosmini llama el sujeto humano, el sujeto racional. El cuerpo, sentido merced al sentimiento fundamental corpóreo, es parte integral del hombre. Por ello nuevamente Evain atina al escribir que no debe decirse «yo tengo un cuerpo», sino «yo soy mi cuerpo», o «mi cuerpo soy yo»: «Estas expresiones, inspiradas en G. Marcel, que representan aquí al cuerpo como sujeto, son anunciadas en la Antropología de Rosmini por la *relación* que establece entre *el sentimiento fundamental y la substancialidad del sujeto*».[38]

Efectivamente, desde la filosofía rosminiana es posible argumentar a favor de que el cuerpo no es un obstáculo para el alma, como sucede con algunas teorías platonizantes, sino un medio precioso para su desarrollo. Ya se ha dicho que el alma es un principio intelectivo y sensitivo a la vez; si fuera solo intelectivo, tendría solo al ser indeterminado, a la idea de ser sin lími-

---

36. *Ibíd.*, p. 225.
37. *Ibíd*. p. 225.
38. *Ibíd.*, p. 226.

tes, sin ningún contenido; por tanto, el hombre no conocería ninguna cosa determinada, y en consecuencia su desarrollo intelectual sería imposible, lo cual es refutado, evidentemente, por la experiencia. Esta última nos muestra más bien lo contrario: que el hombre se desarrolla intelectualmente a través del conocimiento de las cosas determinadas. Por eso el alma humana tiene un término extenso, tiene cuerpo. Es precisamente el cuerpo, término extenso del alma racional, el que provee de materia para las operaciones intelectuales, de donde proviene el desarrollo de lo cognoscible humano.[39]

Por lo anterior, no es de maravillar que en Rosmini se dé una revalorización de la importancia del cuerpo en el hombre. En efecto, esto se debe a la reivindicación del sentimiento como constitutivo fundamental del hombre, de la naturaleza humana, diría Rosmini.

> Muchas definiciones o delimitaciones se han hecho del ser humano. Pero desde una perspectiva rosminiana, el hombre no es una caña pensante (Pascal), ni una cosa pensante (Descartes); ni un manojo de percepciones atado por la imaginación (Hume), ni una pura razón (Kant); ni un cuerpo con instintos que se vuelven hacia adentro y que generan un alma o un yo (Nietzsche); ni su propia interpretación conscientemente distorsionada de modo que el hombre sabe que es un soñador, pero que —sin drama ni angustia— debe seguir soñando (Vattimo); ni su propia, pragmática e irónica interpretación en función de sus intereses, como un conjunto de contingencias sin un yo nuclear (Rorty). Rosmini concibió al hombre como un compuesto de tres formas de ser, porque el ser mismo es *uno en su ser* y *trino en sus formas* de ser. El hombre (y el ser, hablando en general) es *real* (real es una vida que siente y lo que siente), *ideal* (conoce y luego se conoce, se hace una idea de lo que es) y *moral* (realiza actos reales de manera acordes o discordes con lo que conoce que debe hacer o no debe hacer, haciéndose justo o injusto). La *vida* del hombre es, pues, ante todo, una realidad: un *sentimiento*. La vida y el sentimiento constituyen el *criterio de lo real.*[40]

---

39. Cf. Rosmini, Antonio, *Sistema filosofico*, n. 126.

40. Cf. Darós, William R., «Importancia del cuerpo y del sentimiento en A. Rosmini» en: *Pensamiento*, LXIII/235, Universidad Pontificia de Comillas, 2007, p. 146. A nuestro juicio, está en lo cierto este filósofo al establecer que «La Modernidad ha llevado a la alienación del cuerpo. El dinero se ha convertido

El sentimiento del cuerpo es primordial, tanto que es «concausa» del sentir, en el sentido de que el sentimiento es producido por el principio que siente, pero con la presencia del cuerpo, que es lo sentido (el sentimiento fundamental corpóreo). De acuerdo con este modo de ver al hombre, el cuerpo es la causa material que posibilita al alma, principio sentiente, que sienta. Por eso afirma, en el *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, que el cuerpo es el sujeto de las cualidades sensibles, en virtud de las cuales se producen en nosotros las sensaciones; estas cualidades sensibles son, en otros términos, las causas próximas de nuestras sensaciones. En suma, el cuerpo es «la causa prossima delle sensazioni, e il subietto delle qualità sensibili».[41] Esta causa próxi-

---

en el valor supremo y todo puede venderse y comprarse. Por cierto que el cuerpo fue objeto de compra y venta momentánea desde que existe la prostitución; pero en la época moderna, superada la esclavitud física de las cadenas, el hombre quedó atado al valor de sus propias fuerzas. El proletario, que solo poseía hijos que alimentar, debió vender su fuerza de trabajo. Para la mayoría, en la Modernidad el cuerpo ya no fue una esfera de placer autónomo, sino un instrumento o herramienta de producción. La búsqueda de productividad de las sociedades industrializadas condujo a someter al cuerpo a la fuerza del rendimiento, a hacerlo una máquina del sistema económico. El cuerpo, fatigado, quedó deserotizado, alienado, embrutecido, al servicio del rendimiento industrial. De ahí que, luego, fue necesario *el erotismo publicitario* para darle al hombre nuevas esperanzas ante la frustración real de su vida afectiva. El cuerpo, fácilmente erotizable, se fue convirtiendo en la vidriera de la seducción y de la propaganda, para unos; y el lugar de evasión utópica (y hoy virtual) para otros. La civilización, al parecer, se habría construido, en su inicio, mediante la renuncia a las pulsiones (sobre todo sexuales) del cuerpo, para luego transformarse en una cultura del cuerpo [...] Nuestra época, así llamada Posmoderna, prolonga, en este punto, la vacuidad del sentimiento, pero exalta el valor del cuerpo hasta convertirlo en la totalidad de la persona. En la Posmodernidad, la persona, psicologizada, se reduce al *cuerpo* y a su imagen, esto es, a lo que siente y ve de sí. En consecuencia, vivir socialmente se convierte en un logro del dominio del cuerpo (gimnasia, danza) y conservación de la imagen (*lifting*) y exhibición de las formas físicas del mismo [...] De este modo, la Posmodernidad, reduciendo la persona al cuerpo, culmina el proceso iniciado por el *sensismo* que reducía el conocer al sentir. Se trata de vivir el propio cuerpo: sentir y dejarse sentir, reciclarlo quirúrgica, deportiva y dietéticamente, en función de la autoseducción. El cuerpo psicológico ha sustituido al cuerpo objeto. El propio cuerpo se convierte en e sujeto: una distorsión y una falacia, no infrecuente de nuestros tiempos, donde se toma la parte por el todo, lo visible por el ser total», pp. 162-163. Rosmini revaloriza al cuerpo, a nuestro juicio, pero sin perder de vista la realidad de la inteligencia, la cual por cierto hoy requiere ser revalorada.

41. Rosmini, Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 668.

ma es, como hemos dicho, extensa, y constituye nuestra propia subjetividad. Pero para caer en la cuenta de esta subjetividad, se precisa que el alma, en cuanto principio inteligente, se percate de ella misma. Si no fuera así, el sentimiento, que es el culmen del acto de sentir, sería meramente ciego, pues el sensífero extrasubjetivo solo hace sentir como causa material. Hace falta, en consecuencia, para conocerlo como tal, la causa formal. «Si alguien solamente sintiese (sin conocer al mismo tiempo), no se preguntaría *qué es* lo que siente o conoce. El *ser del sentir* queda cerrado en el sujeto; pero el *ser del conocer* lleva del sujeto al objeto y a preguntarse ¿qué es? El sujeto considera entonces al ser como un objeto-ser, por medio del cual se pueden conocer los entes (o sea, las limitaciones del ser) y preguntarse por lo que son, cómo son, etcétera.»[42] Sobre esto regresaremos más adelante.

Ahora bien, es obvio que el cuerpo del hombre es un cuerpo vivo. De lo contrario no tendría sentimiento. Cuando este sentimiento es permanente, o lo siente permanentemente un sujeto o principio que lo siente, entonces se dice que es su cuerpo. «Es cuerpo *propio*, el cuerpo del cual el que siente se ha apropiado permanentemente al sentirlo *permanentemente*. El cuerpo no es probado por Rosmini mediante un razonamiento: él es real. La observación lo revela como real: como una cierta energía o fuerza; *lo sentimos obrar en nosotros mismos, y de la cual somos conscientes de no ser nosotros mismos los autores.*»[43] Estas últimas palabras, provenientes del *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, hacen ver que el sentimiento es una relación vital entre el principio sentiente y lo sentido, que es su término. El cuerpo está vivo porque está comunicado con el principio viviente, que es el alma. De lo contrario se trataría de un cuerpo inerte o muerto. Cuando se pierde el nexo substancial entre el alma y el cuerpo, entonces acaece la muerte. Se pierde este nexo que es el sentimiento fundamental corpóreo.

Como bien explica Darós, Rosmini busca escapar tanto a la reducción del alma al cuerpo, en donde cabría inscribir a los diversos materialismos, como a la aporía cartesiana que postula

42. Cf. Darós, William R., «Importancia del cuerpo y del sentimiento en A. Rosmini», p. 151.

43. *Ibíd.*, p. 152.

dos substancias heterogéneas comunicadas en algún punto de la glándula pineal.[44] «Según Rosmini, en cada ente viviente, se da *un solo sujeto substancial permanente* y ese sujeto es el sujeto que inicia el acto de sentir con un sentimiento fundamental cuyo término es llamado, por este filósofo, cuerpo. El viviente es pues un ser simple como el sentimiento, pero en el cual se pueden distinguir (no separar) dos elementos: el inicio (llamado alma) y el término (llamado cuerpo).»[45] La unión del alma con el cuerpo no se explica, como suele decirse en la actualidad, y a partir precisamente de la filosofía cartesiana, afirmando la analogía del «fantasma en la máquina»;[46] es más bien un único acto, como la materia y la forma, en la que una no existe sin la otra.[47] «Lo que se da en realidad es *un único sujeto viviente*; y no un sujeto compuesto de cuerpo y alma como si fuesen dos substancias que se unen. No se da, pues, una separación real entre cuerpo y alma: solo la reflexión puede distinguirlos y casi *entificarlos* (y fantasearlos como substancias separadas) al pensarlos como separado el uno (principio) del otro (término).»[48]

---

44. Cf. Brugiatelli, Vereno, «Il sentimento fondamentale nella filosofia di Antonio Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, XCVI/1, 2000, p. 58.

45. Cf. Darós, William R., «Importancia del cuerpo y del sentimiento en A. Rosmini», p. 153.

46. Cf. Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londres, 1963 (9.ª reimp.), p. 17.

47. Cf. Buganza, Jacob, *Filosofía de la mente, νοῦς y libertad*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2014, 172 pp. Rosmini demuestra la existencia del alma frente a los materialismos. Contra el materialismo dialoga, pues, Rosmini. Nos parece que de la misma opinión es: Krienke, Markus, «Metafisica dell'uomo interiore», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, CIII/4, 2009, pp. 276-277.

48. Cf. Darós, William R., «Importancia del cuerpo y del sentimiento en A. Rosmini», p. 153. A la misma idea llega Spiri merced la ley del sintetismo, según la cual dos realidades diferentes se conectan de modo recíproco, a tal punto que no se pueden concebir separadamente. «No se trata de una fusión, lo que llevaría o a un materialismo, a la anulación y envilecimiento del espíritu en el cuerpo, o al vacío espiritualismo de la identificación del cuerpo con el alma. La distinción de los fenómenos de diversa naturaleza implica la contraposición al materialismo, porque el solo cuerpo, siendo esencialmente material extra-subjetiva, no es suficiente para formar al animal. En efecto, conviene suponer, además del término sentido, un principio interno, una entidad simple que siente y tiene en sí la misma sensación: el alma. Son dos substancias ligadas por una relación esencial, en la cual no se verifica jamás que la materia bruta y el sentimiento formen una única especie», Spiri, Silvio, *Essere e sentimento*, pp. 122-123.

El propio Rosmini, en el *Sistema filosofico*, afirma que esta relación entre el cuerpo y el alma es indudable, y que aunque no se pueda explicar con toda nitidez dicha relación que da como resultado un único sujeto, no por ello puede negarse su verdad. Es un hecho que el hombre siente su propio cuerpo, y que sabe que él es su cuerpo, además de a los otros cuerpos, que son enteramente extrasubjetivos, los cuales modifican su propio cuerpo, el cual es continuamente sentido. En varias obras, Rosmini se detiene a explicar el hecho en el cual el hombre siente su propio cuerpo. Pero no se trata, y es algo reiterativo, por cierto, de una mera pasividad, sino que engloba asimismo una actividad, porque el alma, activa en un primer momento al dar forma al cuerpo convenientemente organizado,[49] es pasiva en cuanto a la actividad del cuerpo. Se trata de una acción recíproca continua, no solo porque el sentimiento es un acto del principio sentiente continuo sobre su propio cuerpo; y es tan potente que viene a modificar y hasta a mover al propio cuerpo. Rosmini piensa que el alma tiene un gran influjo sobre todo el cuerpo, incluyendo los corpúsculos de los cuales está compuesto el organismo humano.[50] Tanto que el término extenso, que en este caso es el cuerpo, no puede existir como tal si no tiene un principio simple, el cual es justamente término de su acto, de suerte que puede afirmarse que la razón del continuo no está en las partes singulares, sino en su principio, que abraza precisamente al conjunto. De hecho, si no estuvieran tan íntimamente relacionados el alma y el cuerpo, se podría dividir al infinito la parte extensa y no encontrar razón de su unidad, la cual, por el otro lado, es un hecho.[51]

Para profundizar más en este argumento, es preciso retomar un pasaje esencial de la *Psicologia*, en donde Rosmini a nuestro parecer asegura que la unión del alma sensitiva con el cuerpo se da mediante el sentimiento (*l'anima e il corpo sono congiunti per via del sentimento*). El razonamiento rosminiano afirma que debido a que en el sentimiento está colocada la realidad, luego la conjunción entre el alma y el cuerpo es real. Pero

---

49. Cf. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 389. Cf. Piemontese, Filippo, *Il sentimento fondamentale nella filosofia di Rosmini*, pp. 164 ss.

50. Por dar solo un ejemplo, Cf. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 368.

51. Cf. Rosmini, Antonio, *Sistema filosofico*, n. 131.

esta unión no es como la que opera un cuerpo sobre otro, ni el obrar de uno es semejante al del otro, o el padecer de uno semejante al del otro. «Anzi nel caso nostro trattasi di due enti di diversa natura, ciascuno de' quali agisce sull'altro a suo modo, cioè in modo diverso; e in modo diverso patisce e in modo diverso reagisce.»[52] Así pues, según esta teoría, el hecho evidente se resume diciendo que la unión del alma con el cuerpo es el sentimiento, «dal quale sono escluse tutte le leggi meccaniche che hanno luogo nell'azione mutua de' corpi, e però questa unione e mutua azione dell'anima e del corpo fu da noi già denominata *relazione di sensilità*»,[53] según la cual lo extenso, además de ser extenso, tiene también, en relación con el principio sensitivo, la entidad sensible, que es una entidad superior a la de la extensión, y es en sí misma simple, es decir, diversa de la extensión, la cual, por contraposición, es compleja. Es según esta entidad sensible que el alma recibe en sí la extensión; en consecuencia, dice Rosmini, lo sensitivo recibe lo extenso como sensible, y no lo inextenso recibe a lo extenso como tal.[54] Como principio de esta relación, el alma es el principio activo que se actualiza mediante la síntesis con su término, de modo que no depende de otra entidad para constituir la realidad humana.[55]

Aunado a esto, y recurriendo de nuevo a la teoría de que en todo sentimiento corpóreo hay dos extremos, que son el sentiente y el sentido, siendo el primero el alma y el segundo el cuerpo, se da entre ellos un único sentimiento que da como resultado, o pone de manifiesto más bien una única entidad. «Di che procede che non solo il corpo dee essere unito all'anima e l'anima al corpo; ma l'unione dee essere quale è quella della forma colla mate-

---

52. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 250. «Es más, en nuestro caso se trata de dos entes de diversa naturaleza, cada uno de los cuales obrea sobre el otro a su modo, o sea, de modo diverso; y de modo diverso padece, y de modo diverso reacciona.»

53. *Ibíd.*, n. 250. «De cual están excluidas todas las leyes mecánicas que tienen lugar en la acción mutua de los cuerpos, y de ahí que esta unión y mutua acción del alma y del cuerpo fue denominada por nosotros ya como *relación de sensilidad.*»

54. Cf. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 232.

55. Krienke, Markus, «Metafisica dell'uomo interiore», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, CIII/4, 2009, p. 281.

ria.»[56] Por ello Rosmini refuta las hipótesis que se desprenden directamente de Descartes para explicar al alma,[57] a saber, la armonía preestablecida de Leibniz y las causas ocasionales de Malebranche,[58] con el siguiente argumento: con tales hipótesis no es posible obtener conocimiento alguno del cuerpo, puesto que todo nuestro conocimiento del cuerpo se reduce a hacernos conocer que el cuerpo es término del sentimiento del alma; por tanto, en la noción misma de cuerpo se encierra la de alma, pues implica una relación con ella.[59]

Más abajo en la misma *Psicologia*, nuestro autor profundiza todavía más en esta relación, aunque a decir verdad esto último se dirige ya hacia el sentimiento intelectual más que al corpóreo. Partiendo de que el entendimiento percibe de modo absoluto todo lo que percibe, lo cual significa que todo lo que percibe lo hace tal como es lo percibido y no al modo del perceptor, o con sus mismas palabras: «percepire in modo assoluto è percepire l'*entità* stessa delle cose» y no de modo relativo (aunque lo relativo mismo brota de la entidad, es decir, aun las relaciones brotan de la entidad), y dado que el principio racional se comunica con las cosas sentidas no ya meramente por su relación de sensilidad, sino por relación de entidad, la cual, evidentemente, abraza a la relación de sensilidad; deduce que...

> [...] perciò l'*anima razionale* è unita al corpo, in quanto è unita al sentimento animale, e ciò perchè il sentito, oltre avere la relazione di *sensilità*, ha la relazione superiore ed assoluta *di entità*; che abbraccia anche quella di *sensilità*, come il più abbraccia il meno; giacchè ogni sentito è una entità determinata; ma questa relazione di entità non si manifesta che all'entendimento, il quale si

---

56. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 251. «De lo que procede que no solo el cuerpo debe estar unido al alma y el alma al cuerpo; sino que la unión debe ser tal como es la de la forma con la materia.»

57. A propósito de la filosofía cartesiana en relación a Rosmini, Cf. Gomarasca, Paolo, «La presenza di Descartes nell'opera di Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, XCIII/1, 1999, pp. 55-75.

58. Cf. Chaix-Ruy, Jules-Marie, «Malebranche et Rosmini», en: VV.AA., *L'essere ideale e reale in A. Rosmini*, Sodalitas, Domodossola, 1955, pp. 125-159; Moreau, Joseph, «Rosmini et Malebranche», en: Sciacca, Michele Federico (ed.), *Atti del Convegno Internazionale di filosofia Antonio Rosmini*, t. II, Florencia, pp. 889-897.

59. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 252.

> stende ad ogni entità, perchè ha per oggetto l'entità stessa, l'essere per essenza.[60]

Así pues, la unión del alma con el cuerpo es tal que solo a través del análisis filosófico podemos percatarnos de los términos en cuestión, esto es, del principio sentiente (e inteligente) y lo sentido. El hombre es uno solo, es una sola unidad. El lenguaje, en este como en muchos casos, no nos permite una mejor expresión, pues es sumamente limitado. Pero con todo, se entiende que esta percepción inmanente del sentimiento animal da cuenta de la íntima unión del alma con el cuerpo. Por ello Rosmini casi de inmediato agrega:

> E finalmente che l'unità dell'uomo consiste in un sentimento unico proprio del principio razionale, nel qual sentimento unico non è solamente il sentimento animale, ma anche il sentimento razionale, per modo che in questo si contiene quello come nel più si contiene il meno; sicchè l'uomo nel primo suo stato non ha già più sentimenti, cioè il sentimento animale e il razionale; ma un unico e semplicissimo sentimento avente un principio ed un termine. Egli ha un principio ed è lo stesso principio razionale, ed ha un termine che è l'idea dell'essere, e in quest'essere, vede il sentimento animale, che sperimenta; giacchè nella percezione accade, per dirlo di nuovo, che del sussistente sentito, e dell'essere si formi un solo ente, oggetto dell'unico principio razionale. Questa *percezione primitiva e fondamentale* di tutto il sentito (principio e termine) è il talamo per così dire, dove il reale (sensimento animale-spirituale) e l'*essenza* che s'intuisce nell'idea formano una cosa; e questa cosa sola è l'uomo.[61]

---

60. *Ibíd.*, n. 264, 4. «Por ello el *alma racional* está unida al cuerpo, en cuanto está unida al sentimiento animal, y esto porque lo sentido, además de tener la *relación de sensibilidad*, tiene la relación superior y absoluta de *entidad*, que implica también a la sensibilidad como lo más implica a lo menos; ya que todo término de entidad no se manifiesta sino al entendimiento, el cual se extiende por toda entidad, porque tiene por objeto a la entidad misma, al ser por esencia.»

61. *Ibíd.*, n. 264, 6. «Finalmente que la unidad del hombre consiste en un único sentimiento, propio del principio racional, en cuyo sentimiento único no está solamente el sentimiento animal, sino también el sentimiento racional, ya que en este se implica a aquél, como lo más implica a lo menos. De esta manera el hombre, en su primer estado, no tiene varios sentimientos, sino un sentimiento único y simplísimo que tiene un principio y un término. Tiene un

Todos estos razonamientos no conducen sino a la conclusión de que es indispensable, de acuerdo con la filosofía rosminiana, concebir al alma como el principio sentiente que tiene por término, el primero de todos desde el punto de vista material, al propio cuerpo. Es el principio vivificante, el principio que dota de vida al cuerpo que, de lo contrario, es decir, perdiendo el influjo vivificante, se volvería inerte, moriría. Este principio anímico tiene como término al cuerpo, como dijimos, al que informa mediante el sentimiento fundamental corpóreo. El sentimiento fundamental corpóreo es el primero de los sentimientos; en este sentido, el alma es activa. Pero una vez informado el cuerpo, este último también ejerce su acción sobre el alma, de acuerdo con distintas leyes. Se trata, para nosotros, de un dinamismo entre las formas del ser, pues el cuerpo animado es activo en relación con la materia de las sensaciones, que vienen a modificar, dentro del universo formal del sentimiento fundamental, a este último. Pero la totalidad de lo que es y acaece en el hombre este lo ve desde el horizonte omniabarcante del ser, esto es, y para recuperar la última cita de la *Psicologia*, desde la idea del ser visualiza todo lo que es él y todo lo que en él sucede. Por tanto, es preciso remitirse a la espiritualidad del hombre para poder dar una explicación definitiva y metafísica de lo que es él, y esto en razón de que es el hombre un principio al mismo tiempo sentiente e inteligente y, por tanto, es necesario revisar en qué consiste este principio inteligente para alcanzar el objetivo de obtener una visión metafísica de lo que es el hombre.

---

principio y es el mismo principio racional, y tiene un término que es la idea del ser, y en este ser ve al sentimiento animal que experimenta; ya que en la percepción sucede, para decirlo de nuevo, que del subsistente sentido y del ser se forma un solo ente, objeto del único principio racional. Esta *percepción primitiva y fundamental* de todo lo sentido (principio y término) es el tálamo, por decirlo así, donde lo *real* (sentimiento animal-espiritual) y la *esencia* que se intuye en la idea, forman una cosa; y esta sola cosa es el hombre.»

III

EL SENTIMIENTO FUNDAMENTAL INTELECTIVO

Para iniciar este capítulo, téngase en mente un pasaje de Tomás de Sutton, contenido en su *De pluralitate formarum*, en donde afirma lo siguiente: «Sciendum est igitur quod anima humana sic condita est, ut ipsa secundum suam naturam sit in confinio materialium et immaterialium. Unde in *Libro de causis* dicitur quod *ipsa anima est in horizonte aeternitatis et temporis*».[1] En estas palabras se encuentra plasmada la concepción de cómo el hombre, aunque se trata de un ser corporal y, por tanto, *in fieri*, alcanza también algo eterno, o sea, tiene por objeto algo eterno, en otros términos, que lo sitúa en el confín entre la temporalidad y la eternidad. La filosofía cristiana, heredera de tradiciones tan importantes como la platónica y la agustiniana, han resaltado este aspecto factual del hombre. Rosmini, en seguimiento de esta tradición, ha sistematizado, con una claridad maravillosa, cómo es que hay algo eterno en el hombre, cómo es que este participa de la eternidad y, por tanto, cómo es confín o límite, si se quiere hablar con Trías, entre lo temporal y lo eterno.[2]

---

1. Thomas de Sutton, *De pluralitate formarum*, en: Aquinatis, Thomae, *Opera omnia*, Stuttgart y Bad Cannstatt, 1980, c. 1, *in fine*, citado por Pierantoni, Claudio, «El círculo y el sentido. El idealismo hermenéutico de *Verdad y método* de Gadamer a la luz de San Agustín y Rosmini», en: *La ciudad de Dios*, CCXX/1, 2007, p. 112, nota 107.

2. El hombre para Trías es la encarnación del «ser del límite» (que curiosamente es tríadico también), o bien es concebido como «habitante de la frontera», Cf. Trías, Eugenio, *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona, 530 pp. En una línea muy parecida, Cf. Beuchot, Mauricio, *Metafísica y persona*, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, 1991, 214 pp.; Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica y el ser humano*, Paidós, México, 2015, 215 pp.; Beuchot, Mauricio, *Antropología filosófica*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid,

Quien nos brinda una pauta interesante para alcanzar el sentimiento fundamental intelectivo es Franchi:

> El primer acto espiritual, primero en el orden lógico, es para Rosmini el del intelecto, o sea, la originaria intuición del ser, la cual se precisa como presencia activa y formadora del objeto en el sujeto. Ahora bien, este acto intelectivo da lugar, según Rosmini, a un nuevo sentimiento, justamente el intelectivo, el cual no anula ni destruye al sentimiento corpóreo. Del alma sensitiva, principio de la sensitividad, al intelecto, principio de la inteligencia y, por tanto, del sentimiento espiritual, hay diversidad inconmensurable de naturaleza y de grado, de dignidad, pero no imposibilidad de comprensión de la primera en el segundo. El sentimiento espiritual puede asumir en sí también la sensibilidad, y por ello ligarse sentimentalmente al cuerpo y a través de él comunicarse a la naturaleza corpórea en general. La sensitividad del alma es el trascendental entitativo del cuerpo: si el espíritu puede tenerla en sí, puede tener en sí también al cuerpo.[3]

Así pues, el camino que recorre Rosmini va de la animalidad a la espiritualidad, en donde se descubren otras cualidades que trascienden a las meramente materiales, como son las animales, aunque ampliamente relacionadas con ellas. Y esto porque el alma y el cuerpo se influyen recíprocamente, y para algunos aspectos una es activa y la otra pasiva, para otros es pasiva y activo el otro, aunque siguen manteniendo su distinción de principio la primera y término el segundo. También al interior de la espiritualidad se halla esta dualidad de actividad y pasividad, correspondiente a esta última lo que comúnmente se denomina entendimiento (o inteligencia, según algún modo de hablar) y a aquella la voluntad. Ahora bien, aunque la voluntad tiene también como acto primitivo su adhesión al ser, en realidad presupone la intuición del ser obrada por el intelecto. Por tanto, es preciso recurrir, antes que nada, al intelecto y la intuición del ser que obra, para después dar cuenta de la voluntad y su adhesión al ser, pues la voluntad, como dice la Escuela, no se adhiere sino a lo que conoce.

2004, 112 pp. Para una visión de esta filosofía en su conjunto, Cf. Buganza, Jacob, *Ensayos sobre hermenéutica analógica*, Rihe y Torres Asociados, México, 2012 (2.ª ed.).

3. Franchi, A., «La teoria del sentimento fondamentale di Antonio Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, XLVIII/4, 1954, p. 320.

Pero el paso exigido requiere todavía una reflexión preliminar, pues además del sentimiento fundamental corpóreo (con sus componentes metafísicos, en cuanto condición de posibilidad de los actos segundos, como las sensaciones y los sentimientos), el hombre intuye al ser, y esta intuición «es causa de un sentimiento intelectivo que, sin embargo, no anula al corpóreo, a tal punto que se puede pensar en una sucesión de actos subordinados o *salientes el uno del otro casi como anillos de un telescopio*».[4] Por ello es que tiene nuevamente razón Spiri al decir, apoyándose siempre en el roveretano, que «el principio sensitivo que tiene al cuerpo como su término, en el momento en el cual recibe un término objetivo, amplifica su actividad. Al principio extenso se le agrega así un término que no tiene extensión en cuanto no es material, sino que es de diversa naturaleza. El efecto que deriva de esto es que el principio sensitivo, en virtud del objeto cognoscible que se manifiesta por naturaleza, se vuelve intelectivo y, sin perder su identidad como principio, se actúa en el principio racional».[5] Por tanto, conviene revisar en qué consiste la espiritualidad para Rosmini, esto es, cuál es su naturaleza, pues en buena medida explicita la naturaleza del hombre.

Ahora bien, para penetrar en la naturaleza de la espiritualidad, de la cual el entendimiento y la voluntad son los núcleos esenciales, nos parece muy conveniente recuperar de inicio algunas tesis que aparecen en la *Psicologia*, en donde se pregunta Rosmini, dando por hecho que en el alma humana, entiéndase en este caso especialmente la espiritualidad, no tiene materia, si habría alguna distinción entre la substancia y la forma substancial del alma. Por forma substancia Rosmini entiende un acto que perfecciona a otro acto de modo que de esta perfección que el nuevo acto recibe viene denominado con un nombre substantivo.[6] Por ejemplo, la materia se llama «cuerpo» cuando se le concibe con las determinaciones que requiere para ser llamada así, como por ejemplo una cierta grandeza, una cierta figura, etcétera. Pero este modo por el cual el acto perfecciona a otro acto puede ser doble. Por un lado, el acto perfeccionante (*perfezionante*) da perfección y cumplimiento a un acto

4. Spiri, Silvio, *Essere e sentimento*, p. 156.
5. *Ibíd.*, pp. 156-157.
6. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 848.

en el cual y por el cual él mismo existe. Por otro lado, el acto perfeccionante da perfección a un acto por el cual y en el cual él no existe. Esta tesis, que aparece también en el *Sistema filosofico*, la ejemplifica Rosmini con el filo del cuchillo y el fuego del acero incandescente. En efecto, la forma del cuchillo afilado es el mismo filo, pues pertenece a él y no es algo diverso al cuchillo. Por tanto, corresponde al primer modo. Por el otro, la forma del acero incandescente es el fuego, que es diversa del acero, de manera que solo cuando están comunicados uno es la forma del otro.[7] Por tanto, este último ejemplo corresponde al segundo modo.

¿En cuál de los dos modos se dice, pues, que el alma es la forma substancial del cuerpo? Ciertamente del segundo modo, «in quanto che il corpo animato presenta all'osservazione esterna i fenomeni della vita che si hanno come una sua perfezione (relativa a noi)».[8] Ciertamente estas reflexiones corresponden al problema de la unión del alma con el cuerpo, pero se direccionan hacia el punto que queremos exponer, en cuanto la idea de ser es la «forma substancial» de la «substancia» del alma inteligente. Pero antes de llegar a esto, conviene recuperar el preámbulo rosminiano donde se asegura que el alma humana, que es intelectiva y sensitiva al mismo tiempo, tiene su esencia en ser un principio racional, y que el mismo principio sensitivo recibe naturaleza de término por tal principio, esto es, en cuanto está unido al principio racional. Pero además de excluir a la materia como esencia del principio racional, Rosmini afirma que hay argumentos particulares que «provano l'intelletto essere immune da ogni materia per la ripugnanza che passa fra i caratteri essenziali di questa e i caratteri essenziali di quella».[9] Más abajo, concretamente en la nota 53 del aparte 860 de la *Psicologia*, en donde Rosmini distingue que un ente puede recibir el acto de otro entre de tres maneras, a saber, (*i*) sin confundirse con él (*recettività*), (*ii*) siendo modifica-

---

7. Cf. Rosmini, Antonio, *Sistema filosofico*, n. 35.

8. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 849. «En cuanto que el cuerpo animado presenta a la observación externa los fenómenos de la vida que se tienen como una perfección suya (relativa a nosotros).»

9. *Ibíd.*, n. 852. «Prueban que el intelecto es inmune de toda materia por la repugnancia que se da entre los caracteres esenciales de esta y los caracteres esenciales de aquella.»

do por él (*passività*) y (*iii*) efectuando actos accidentales (*attività*),[10] asegura que a las potencias receptivas corresponden las formas receptibles.

Así pues, en dicha nota Rosmini da cuenta cabalmente de su tesis al sostener que el ser es la forma receptible y objetiva por esencia. Pero como el ser se recibe en sus tres modos, a saber, ideal, real y moral, hay que clarificar en qué sentido. En efecto, si se recibe el ser en su modo ideal, «informa l'anima rendendola intelligente» y, así, «diviene forma di lei sostanziale». Si se recibe el ser en su modo real, los reales son colocados en el ser, en donde sigue la sentencia del Aquinate (el ser es lo mayor, *sicut receptum ad recipiens*). Si el ser se recibe en su modo moral, entonces nace la virtud moral, la santidad, el orden sobrenatural.[11] Por supuesto que el orden del discurso nos lleva a penetrar más en la intuición del ser ideal, que es lo que forma al alma volviéndola inteligente, y es, por ello, forma substancial de ella.

La intuición de la idea de ser, pilar de la gnoseología rosminiana, pero como vemos también de su antropología metafísica, es lo que constituye la parte intelectiva del alma;[12] por tanto, como bien dice Krienke, no es algo «agregado» al principio sentiente del sentimiento fundamental corpóreo, sino constitutivo de la misma alma humana. Solo de esta manera el alma

---

10. Rosmini reprocha que los filósofos no siempre hayan distinguido entre la receptividad y la actividad, incluido Santo Tomás de Aquino, quien considera al entender como una pasividad, cuando en realidad es una receptividad, y esto en razón de la noción general de «padecer» heredada de Aristóteles, Cf. *Psicologia*, n. 860, nota 53.

11. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 860, nota 52.

12. Cf. Marcolungo, Ferdinando L., «Forma veri. Per un confronto storico-critico sull'idea dell'essere in Antonio Rosmini», en: Beschin, Giuseppe, Valle, Alfeo y Zucal, Silvano, *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, t. I, Morcelliana, Brescia, 1999, pp. 65-76; Fiutak, Stefan, «Idea bytu w doktrynie Antonia Rosminiego», en: *Studia Gnesnensia*, 11, Gniezno, 1997, pp. 127-133; Toccafondi, Fiorenza, *L'essere e i suoi significati*, Il Mulino, Bolonia, 2000, pp. 102-105; Amato, Carmelo, «Rosmini-S. Tommaso», en: *Itinerarium*, IX/19, Messina, 2001, pp. 177-181. En un trabajo muy sugerente, Caturelli apuesta por un atreverse a pesar lo esencial hoy en día a partir de Rosmini, Cf. Caturelli, Alberto, «El punto de partida de la metafísica rosminiana desde la perspectiva del realismo interiorista», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, XCIII, 1999, pp. 327-335; Cf. Prini, Pietro, «Le grandi linee della metafisica di Rosmini», en: VV.AA., *Antonio Rosmini e il suo tempo nel bincenterario della nascita*, Paganella, Trento, 1998, pp. 86-91.

es considerada en su esencia.[13] Como bien nos recuerda el propio Krienke, y que es tesis ampliamente difundida en el rosminianismo, hay un paralelismo entre el sintetismo corpóreo, que se da entre el término sentido y el principio sentiente, pues en el sentir este último es agente y lo sentido término de tal acción; y el sintetismo espiritual, que se da entre el término intuido y el principio intuyente, pues en el entender el agente es la inteligencia y lo entendido es el término de tal acción. «De este modo, Rosmini ha evidenciado la estructura metafísica de la intuición de la idea de ser como presupuesto del conocimiento humano. La estructura sintesística entre principio y término es la estructura del sentimiento, que en el caso de la intuición de la idea de ser —el primitivo y fundamental entendido que es el ser universal—, en cuanto pone en acto al entendimiento humano, es llamado *sentimiento fundamental intelectivo*.»[14]

Pero, ¿por qué llamarle sentimiento a la intuición de la idea de ser? Buscaremos retomar y condensar una posible respuesta a esta pregunta a partir de la *Psicologia*. Si las operaciones intelectivas no fueran sensibles a su modo (y son distintas a las operaciones de la sola sensibilidad), tampoco lo serían con los sentimientos animales que les sobrevienen, pues la sensibilidad animal no presenta a nuestra percepción otra cosa sino a sí misma, mientras que nosotros sabemos distinguir perfectamente lo que nos presenta la sensibilidad animal ligada al espacio de lo que nos presenta la sensibilidad de las operaciones meramente intelectivas totalmente libres del concepto de espacio. Rosmini pide tomar en cuenta las operaciones intelectivas del raciocinio, pues hay en ellas propiedades completamente contrarias a las leyes de la materia como, por ejemplo, la insubsistencia de consecuencias en los principios, al estar los unos y las otras fuera del espacio; la sencillez de un acto que, obrando fuera del espacio, los une, etcétera, responde a propiedades que no son propias de los sentimientos animales. Empero, y aquí está el nudo de la cuestión, no podríamos razonar de esta manera con respecto a las operaciones intelectivas, y encontrar en ellas propiedades ajenas al sentir del animal si, de alguna manera, con sus objetos inmate-

13. Krienke, Markus, «Metafisica dell'uomo interiore», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, CIII/4, 2009, p. 287.

14. Krienke, Markus, «Metafisica dell'uomo interiore», p. 288.

riales, no fueran sensibles a nosotros. Por tanto, estas operaciones intelectivas están acompañadas por una propia sensibilidad. Si es así, y las operaciones intelectivas vienen acompañadas de sensibilidad, la «intuición del ser en universal» es sensible. Afirma Rosmini, pensando en la inmortalidad del alma humana, que si esta fuera privada de todos los sentimientos animales y reducida a un puro acto que intuye al ser, de todos modos ella conservaría un sentimiento propio.[15]

De acuerdo con esta tesis, Rosmini subraya que no hay que agregarle absolutamente nada de la naturaleza del sentimiento corpóreo al sentimiento intelectual, aunque ello no evita el paralelismo. El acto de la intuición no se extiende absolutamente fuera de su objeto (el ser), en cuanto se trata, por así decir, de un sentir espiritual que solo revela al objeto que es su término, pero siendo una actividad posee un principio diferente del objeto, al cual está ligado de manera esencial y del cual no se puede separar sin caer en la nada. Por tanto, continua Rosmini, la sensibilidad propia de este acto intuitivo es consecuencia del objeto que él intuye. En consecuencia, la sensibilidad de la intuición primitiva viene del objeto que se refiere al principio subjetivo sentiente.[16]

A nuestro juicio, debido a que el alma humana se revela a través de sus dos actividades primordiales, que son el sentir y el entender, y que en el núcleo de ambas está la sensibilidad, en la acepción de sentir algo, sea de orden sensible o de orden inteligible, y que estando el alma humana en su estado actual en posesión de un cuerpo, se sigue que lo informa a través del sentimiento fundamental corpóreo; pero intuyendo al mismo tiempo la idea de ser en universal, y recibiéndola a su modo, esto es, de manera inteligible, se sigue que tiene un sentimiento fundamental intelectivo, pues por decirlo así «siente» la «presencia» del ser ideal intuido.[17] Por ello hay razón en decir que la estructura

---

15. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 137.

16. *Ibíd.*, n. 138.

17. Por ello estamos absolutamente de acuerdo con Ricco cuando escribe: «El término *objeto* implica en su concepto dos elementos, la alteridad y la presencia. Es una entidad que es distinta de otra, y que está, empero, presente a esta otra; el objeto no se confunde ni se mezcla con la entidad con la cual está unido por una acción de presencialidad (*presenzialità*) y, al comunicarse con ella por presencia, mantiene su inmutabilidad», Ricco, Annalisa, «Senso, intelletto, ragione in Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, XCVIII/1, 2004, p. 67.

fundamental interior del hombre es la sensibilidad; el hombre es, en este sentido, un único sentimiento fundamental, que es la realidad metafísica básica de la identidad del hombre.[18] «El hombre es un sentimiento fundamental racional; en este sentido el hombre es sujeto personal, es verdadero ente, es existente por sí y en sí. El hombre se entifica a sí mismo a través de aquel acto supremo del sentimiento fundamental racional.»[19]

No parece animar otra cosa a la filosofía rosminiana que este sintetismo (o sintesismo) entre el sentimiento fundamental corpóreo y el sentimiento fundamental intelectivo: son, en definitiva, un único sentimiento que se sintetiza en un único principio, llamado «racional».

> Poste le quali cose vedesi chiaramente, come il principio senziente e il principio intelligente possano compenetrarsi fino a formare un solo e medesimo principio d'operare, giacchè si ha il medesimo termine in entrambi i principii, benché ad uno d'essi questo termini aderisca in un modo e si comunichi in una delle sue forme, e all'altro d'essi aderisca in un altro modo e si comunichi in un'altra delle sue forme. Sono adunque due i principii se si considera la *forma* nella quale l'*entità stessa* che si comunica prescindiendo dalle sue forme. Si possono dir due i principii purché si riconosca che nell'uomo non sono principii primi, ma v'ha al dissopra un principio primo ed unico che li tiene subordinati e congiunti a sé, il qual principio primo si riferisce all'*entità* e non alle *forme della medesima*, ed è il principio che sintesizza, sia nell'ordine teorético manifestandosi col carattere di *ragione*, sia nell'ordine pratico manifestandosi col carattere di *volontà*. Onde questo principio intellettivo in quanto è superiore, è il punto onde partono le due attività, cioè la sensitiva e l'intellettiva, e dicesi *principio razionale*.[20]

---

18. Para esta última línea, Cf. Krienke, Markus, «Metafisica dell'uomo interiore», p. 289.

19. Brugiatelli, Vereno, «Il sentimento fondamentale nella filosofia di Antonio Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, XCVI/1, 2000, p. 58.

20. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 180. «Tras haber establecido estas cosas, se ve claramente cómo el principio sentiente y el principio inteligente pueden compenetrarse hasta formar un solo y mismo principio de obrar, ya que el término es lo mismo para ambos principios, aunque este término se remonte a uno de ellos de una manera y se comunique en una de su formas, y al otro se remonte de otra manera y se comunique en otra de sus formas. Son,

¿Por qué encontrar la síntesis desde el punto de vista de los principios? Porque si no fuera así, entonces se trataría o de una identificación o de un paralelismo de dos estructuras, pero no de una verdadera complementariedad que tenga en cuenta a los dos componentes en una perfecta unidad, de manera que, haciendo uso del «esquema» de que lo superior asume en sí lo inferior, entonces el principio racional asume al principio intuyente que, a su vez, ha asumido al principio sentiente. «Solo de este modo, por la síntesis principal en el *principio racional* se asegura la unidad y simplicidad del *principio fundamental*, que en sí es metafísicamente la síntesis entre *sentimiento fundamental corpóreo* y *sentimiento fundamental intelectivo.*»[21] Así pues, para el roveretano el alma humana es el principio racional, y es el mismo principio sentiente que tiene como término al cuerpo, y es el mismo principio intuyente que tiene por término a la idea de ser.

Lo real, que se da por la percepción del sentimiento animal movida por la parte espiritual, y la esencia que se intuye en la idea, forman una sola cosa, y esta cosa es, para Rosmini, el hombre. De acuerdo con esta síntesis metafísica, hay unidad en el hombre, previa a la autoconsciencia; hay unidad y hay dinamismo, porque los diversos estratos del ser humano convergen y conviven entre sí y se hallan sintetizados. La percepción continua, que se visualiza en el sentimiento fundamental corpóreo y en la intuición de la esencia, es lo que constituye al hombre; por ello dice Rosmini, como nos lo recuerda Krienke, que en nuestro sentimiento fundamental existen todas las potencias antes de sus operaciones, a saber, el sentimiento de mí con mi cuerpo (sensitividad), y el intelecto. Este sentimiento íntimo y uno solo en su esencia, une a la sensitividad y al intelecto. La actividad

---

entonces, dos los principios si se considera la *forma* en la cual la entidad se comunica, pero es un solo principio si se considera la *entidad misma* que se comunica prescindiendo de sus formas. Se pueden llamar dos los principios a condición de que se admita que en el hombre no son principios primeros, sino que existe en un nivel superior un principio primero y único que los tenga subordinados y ligados a él; principio primero que se refiere a la *entidad* y no a las *formas de la misma*, y se trata del principio que sintetiza, tanto en el orden teorético manifestándose con el carácter de *razón*, como en el orden práctico manifestándose con el carácter de *voluntad*. Por esta razón este principio intelectivo, en cuanto es superior, es el punto mediante el cual nacen las dos actividades, a saber, la sensitiva y la intelectiva, y se dice *principio racional.*»

21. Krienke, Markus, «Metafisica dell'uomo interiore», p. 290.

espiritual (racional en este caso), por la que el hombre ve esta relación, es lo que se llama síntesis primitiva. «Por esta estructura sintesística de principio sensitivo y principio inteligente en el principio racional, el alma humana está dotada de una esencia que no solo es la base espiritual-sentimental de la experiencia corpórea, sino que se caracteriza por residir en un principio que trasciende esencialmente la realidad sensible del ser.»[22] Y esto es así porque el principio racional, en cuanto acto primero que viene a actualizar, en cuanto forma, como hemos visto, a las facultades del hombre, tiene por términos la idea del ser y el cuerpo sentido. Pero al ser el principio uno solo, se entiende que se den contemporáneamente los términos de la acción del alma, de suerte que en la percepción fundamental (que es sinónimo de sentimiento fundamental), se aprecia la realidad ontológica de la unidad en el hombre de alma y cuerpo.

Ahora bien, luego de este importante recorrido, volvamos a la naturaleza de la espiritualidad, que se despliega, a nuestro juicio, como intelecto (y como razón, en este caso), y como voluntad (y libertad). El intelecto, considerado como elemento de la naturaleza humana, es el sujeto hombre en cuanto intuye al ser ideal-indeterminado; en cuanto es considerado como facultad, es intelecto-potencia para intuir a los entes ideales-determinados. La voluntad, por su parte, es la facultad para tender a un objeto conocido, y la libertad es la facultad para determinar a la voluntad hacia una volición particular (la volición es ciertamente el acto de la voluntad). El propio Rosmini asienta, con toda exactitud, que las cualidades de la naturaleza humana consideradas como facultades superiores (en relación a la animalidad), a saber, el intelecto y la voluntad, las retoma «sotto il solo vocabolo di *spiritualità*, per agio di spedito favellare».[23]

En primer lugar, la vida del espíritu, si podemos llamarla así, se inicia con la intuición del ser en universal. En efecto, en este sentido nos parece que Rosmini se acerca a una amplísima tradición que viene desde antiguo y que, en la filosofía cristiana, se expresa afirmando que el espíritu, es decir, las operaciones más altas del hombre, de entre las cuales la intuición del ser en universal (y la adhesión al ser en universal dinamizado por la volun-

---

22. *Ibíd.*, p. 291.
23. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 502.

tad, según nosotros) no está mezclada de materialidad. Está inmune, por así decir, a la materia. Rosmini mismo nos da la pauta para advertir esta tesis cuando asienta que...

> [...] il primo principio che è il razionale non è immerso tutto nella materia, come s'esprimono gli scolastici; ma solo in quant'è principio dell'attività percipiente il corpo, rimanendo coll'attività puramente intellettiva immune dalla materia. Conciossiaché la mera operazione intellettiva ome l'intuizione dell'essere non riceve nulla dalla sensazione corpórea; e quanto alle operazioni razionali, ricevono dalla sensazione la materia su cui laborano, ma la forma delle loro operazioni è anch'essa del tutto immateriale.[24]

En efecto, el hombre es un principio racional que se despliega corporal e intelectivamente. Es verdad que ambos aspectos están estrechamente vinculados, y que es difícil afirmar dónde se da una operación del todo inmaterial en el hombre. Empero, aquí Rosmini señala el camino de que la intuición de la idea de ser es del todo inmaterial, porque se trata de una idea innata en el hombre. Al no provenir ni de los sentidos externos, ni del sentimiento fundamental corpóreo, ni de la abstracción, etcétera, y siendo del todo innata, entonces se sigue que es la operación inmaterial del alma humana por excelencia. Pero además cabe advertir que el roveretano señala que la forma de raciocinio es también inmaterial, aunque no sus contendidos, pues estos últimos provienen de los sentidos. Con todo, la forma del raciocinio, y también la operación el juicio, a nuestro parecer, son inmateriales. Pero también lo es la forma del acto voluntario, aunque no su materia. En efecto, el acto voluntario fundamental, que consiste en la adhesión al ser, es inmaterial, aunque se especifique de innumerables maneras, en donde entra efectivamente la materialidad (aunque no es condición necesaria), pues al igual

24. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 229. «El primer principio, que es el racional, no está *inmerso* del todo en la material, como se expresan los escolásticos; pero solo en cuanto es principio de la actividad percipiente del cuerpo, permaneciendo con la actividad puramente inmune de la materia. De suerte que la mera operación intelectiva, como la intuición del ser, no recibe nada de la sensación corpórea; y en cuanto a las operaciones racionales, reciben de la sensación la materia sobre la cual trabajan, pero la forma de sus operaciones es también ella del todo inmaterial.»

que en el raciocinio es la que nos brinda los contenidos específicos a los cuales tendemos voluntariamente.

Por lo anterior, con mucha precisión el tridentino asegura que «gli antichi distinsero l'*anima* dallo *spirito*, overo dall'*animo*, attribuendo il nome di anima al principio prossimo dell'animazione del corpo che è il principio sensitivo, e attribuendo il nome di *spirito* alla stessa sostanza in quant'è intellettiva e immune dal corporeo contatto».[25] En efecto, esto explica por qué del hombre se predica el espíritu, mientras que de los animales solo el alma. Y también da pie para afirmar que si el principio sensitivo tiene por término lo sentido, esto es, algo extenso, el principio intelectivo tiene por término lo entendido, que es el ser indeterminado. Y es que efectivamente el ser indeterminado no es extenso, sino que la extensión es una modalidad que puede adquirir el ser, siendo este mucho más amplio que la extensión, lo cual está acorde con la experiencia humana, que concibe o entiende (lo entendido, pues) sin necesidad de recurrir a la materia, como sucede al entender qué es Dios, la virtud moral, etcétera.

El intelecto, así como la voluntad, son partes integrantes de la naturaleza humana que se vinculan una a la otra dinámicamente. Por ello aparecen en la definición rosminiana. Ahora bien, el intelecto, sin la intuición del ser en universal, no es intelecto; no existe, en definitiva. Para el que el intelecto exista es necesario que intuya la idea de ser (de lo cual la sola animalidad está desprovista), pero la idea de ser, para ser, requiere ser intuida (lo cual, en última instancia, tiene su fundamento en el Espíritu de Dios). Lo entendido, a diferencia de lo sentido, es de una naturaleza distinta, y esto halla cabal fundamento en la ontología. En efecto, lo sentido, o sea, el elemento sentido por el sentimiento animal, es real y contingente; empero, lo entendido, esto es, el elemento entendido por el intelecto, es algo ideal, necesario e infinito. Por tanto, hay una diferencia radical entre lo sentido y lo entendido. Pero hay además otra diferencia, y tiene que ver con el sujeto, no ya con el término sentido y entendido, pues lo

25. *Ibíd.*, n. 230. «Los antiguos distinguieron el *alma* del *espíritu*, o bien del *ánimo*, atribuyendo el nombre de alma al principio próximo de la animación del cuerpo, que es el principio sensitivo, y atribuyendo el nombre de *espíritu* a la misma substancia, en cuanto es intelectiva e inmune del contacto corpóreo.»

sentido es la «materia» del sentimiento y es algo inferior al sentiente, mientras que lo entendido es «forma» del entendimiento, y es algo superior al inteligente. Lo sentido es afeccionado por el sentiente, mientras que lo entendido afecciona al inteligente. Lo sentido es un mero *término* de la actividad del sentiente, pero, y aquí es la diferencia entre lo sentido y lo entendido, esto último es un «objeto», en el pleno sentido de la palabra, universal e impasible, en el cual se fija el principio inteligente.[26]

Así como toda la actividad del animal procede de un primer acto, que es el principio sentiente, que concurre a la producción del sentimiento fundamental, así toda la actividad del hombre, en cuanto es un ser dotado de inteligencia, tiene su origen o fuente en el acto primero con el cual el espíritu humano intuye al ser, de manera que «insieme coll'essere, e suscitato dall'essere», produce a la propia inteligencia. Toda operación mental, toda operación intelectual, es una determinación, actualización o limitación de un conocimiento precedente, que es la idea de ser. Todo conocimiento es una continuación de este conocimiento primigenio; en otras palabras, todo lo que visualiza el espíritu lo hace bajo la idea de ser, bajo el ser en universal. No puede dejar de ver desde el horizonte omniabarcante del ser; del mismo modo, todo lo sentido sensiblemente no puede sino sentirse desde el sentimiento fundamental corpóreo. Y como la actividad de la voluntad depende del principio intelectivo, de la misma manera la voluntad solo se entiende desde la apetencia hacia el ser en universal.[27]

Ahora bien, es bien cierto que justamente por la idealidad del ser que intuye está abierto, mediante la potencia del intelecto, a las determinaciones reales. En la *Antropologia in servizio della scienza morale*, Rosmini asienta que se entiende mejor la característica del intelecto como potencia si se le compara con la potencia de la razón. En efecto, el intelecto, en cuanto parte de la naturaleza humana, no es sino el principio que intuye al ser ideal indeterminado; por su parte, la razón no es sino la facultad para aplicar al ser ideal indeterminado a los sentimientos y a los seres reales e ideales. Según esta teoría, la razón aplica la idea de ser, que es metafóricamente la luz del ser, a los sentimientos, en

---

26. Rosmini, Antonio, *Antropologia al servizio della scienza morale*, n. 507.
27. *Ibíd.*, n. 508-509.

primer lugar, de donde surge la «percezione-intellettiva». ¿En qué consiste esta percepción intelectiva? En la aprehensión de los entes reales, los cuales actúan sobre la sensibilidad humana de manera que la razón, al sentir la acción de aquellos, los conoce como agentes (principio de substancia); pero puede también percibirlos como contingentes y limitados, y esto en razón de la necesidad e infinitud de la idealidad (principio de absolutidad); pero también puede extraer de los seres reales percibidos los seres mentales o abstractos, por lo cual pertenece a la razón también la producción de los conceptos.[28] Así la razón humana produce las ciencias abstractas que, al aplicarlas nuevamente a los seres reales, se vuelven «ciencias aplicadas». Por tanto, cinco «sono le principali funzioni della ragione, o sia della facoltà che applica l'essere ideale: 1° la percezione, 2° la integrazione, 3° l'astrazione, 4° la deduzione delle scienza pure, 5° la deduzione delle scienza complete. La *riflessione* abbraccia le tre ultime funzioni, il *ragionamento* si manifesta chiaramente solo nelle due ultime».[29] Tanto el intelecto como potencia (que es distinto, hay que decirlo de nuevo, del intelecto como parte de la naturaleza humana), como la razón, tienen su origen de la intuición del ser. La posición de Rosmini es una válida alternativa frente a la filosofía alemana. La razón, potencia del absoluto para Kant, era superior al intelecto, potencia de los conceptos (de ahí el título de *Kritik der reinen Vernunft*), y esto para Rosmini se debe a una interpretación errada del λόγος platónico, pues Platón con esta palabra indica la razón objetiva de las cosas, lo cual es sinónimo de idea, y no una potencia del alma, como parecería entenderse en el kantismo. Por tanto, el λόγος platónico es la idea objetiva; mientras que la razón subjetiva es precisamente la potencia hu-

---

28. Por ello Bozzetti asegura que con la percepción intelectual se afirma la existencia de una cosa, adquiriendo al mismo tiempo la idea, Cf. Bozzetti, Giuseppe, «Il problema ontologico nella filosofia rosminiana», en: el mismo, *Opere complete*, t. I, Marzorati, Milán, 1966, p. 941.

29. Rosmini, Antonio, *Antropologia al servizio della scienza morale*, n. 516. «Cinco son las principales funciones de la razón, o sea de la facultad que aplica al ser ideal: 1° la percepción, 2° la integración, 3° la abstracción, 4° la deducción de las ciencias puras, 5° la deducción de las ciencias completas. La *reflexión* abraza a las tres últimas funciones, el *razonamiento* se manifiesta claramente en las últimas dos.» En el hombre obran todos estos principios, Cf. De Lucia, Paolo, *Essere e soggetto*, p. 77.

mana. Kant parece quedarse en la razón subjetiva, sin alcanzar a la razón objetiva.[30]

Si se habla de potencias, y no tanto de la razón objetiva o λόγος en su acepción platónica, no parece haber diferencia alguna entre el lugar que le asignan Platón y Aristóteles. En el argumento introductorio al *Menón*, Marsilio Ficino, queriendo distinguir las potencias del alma según la mente de su maestro y autor, da el primer lugar a la *mente* que equivale al intelecto, y el segundo a la *razón* (según Ficino, «Prima vis animae *mens* est, cujus actus est perpetua contemplatio veritatis. Secunda *ratio*, cujus actus veritatis investigatio»). Esto es algo que desde la Antigüedad se distingue, pues Plutarco, por ejemplo, afirma que «Entre todas las cosas, dos son bienes especialísimos de la naturaleza humana, el intelecto y la razón. Y en cuanto al intelecto, él manda; y la razón va detrás». Por ello el tridentino asienta que la propia etimología de la palabra *intelecto* demuestra que algo se encuentra dentro de la mente (*intellectum*), mientras que la etimología de la palabra razón (*ratio*) no agrega más que un acto de investigación. Así la palabra griega λόγος (que corresponde a la latina *ratio*) tiene su origen en el λέγω, recojo, que representa un acto no todavía terminado, un andar buscando los elementos con los cuales se compone un conocimiento, esto es, un discurrir, como dice Santo Tomás de Aquino. El vocablo que mejor

30. Cf. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della morale*, n. 519; Cf. Spiri, Silvio, *Essere e sentimento*, p. 159. Por lo mismo es que Giannini asegura con toda razón que «Podrá parecer extraño que Rosmini haya sido acusado de ser kantiano, hasta el punto de decir que él había reducido a uno solo (el ser) los elementos *a priori* de Kant (que son 17: 2 intuiciones puras, 12 categorías, 3 ideas reguladoras). Se ha respondido ya a estas dificultades: el *a priori* kantiano es subjetivo (trascendental), el rosminiano es objetivo por esencia. Pero, más allá de eso, se debe subrayar la índole absolutamente incompatible de los universos de pensamiento de los dos filósofos. Kant, que niega de modo absoluto el objeto y lo sustituye con una maraña de relaciones literalmente *lanzadas al aire*, como si hiciera sostenerse en pie un traje en el que no hay nada dentro; y Rosmini, que pone en el primer puesto al objeto, metafísicamente contrapuesto al sujeto cognoscente, pero en una contraposición que es la única capaz de fundar un saber estable y seguro, que no se pierde en el sucedáneo de una unión sintética atada a la experiencia, que no establece un centro de relaciones que irradian de la realidad en sí, que no es rozada por los caprichos de un intelecto reducido a *fantasía trascendental*», Giannini, Giorgio, *La metafísica de Antonio Rosmini* (traducción de Celia Galíndez), Convivio filosófico, Córdoba, Argentina, 1997, p. 130.

responde al significado que atribuimos al *intelecto*, en latín, es *mens*, y en griego el de μένος, de donde *mens* seguramente proviene, pues μένος expresa un ímpetu o ardor del alma, una fuerza que directamente se eleva, como hace justamente el intelecto, que naturalmente está en la verdad.[31]

En suma, aunque la razón no sea esencialmente distinta del intelecto, pues lo que busca la verdad parece coincidir con aquello que la encuentra, se hallan diferenciadas por su modo de proceder, pues el proceder de la razón consiste en discurrir, mientras que el modo de obrar de la intelección, una vez que aquella ha discurrido, es la intuición. Pero ahí no se detiene la reflexión antropológico-metafísica de Rosmini, sino que al analizar las facultades del hombre encuentra que unas son objetivas y otras subjetivas, y hay que ver en qué sentido lo son. La razón no es del todo desconocida, pues si se parte de que el intelecto resulta de la unión de dos términos, que son el principio intelectivo y el ser entendido, entonces el primero es sujeto y el segundo objeto. Así pues, el ser se manifiesta al sujeto, y en esta manifestación está su propia forma de actividad. El ser que se manifiesta no actúa al modo de las substancias reales, sino que esta manifestación, que no le hace sufrir ninguna alteración, se debe a la inteligibilidad del ser. Por ello, el principio inteligente no puede substraerse a la presencia del ser que se le manifiesta, pues el ser resplandece en el sujeto sin posibilidad de oposición de parte de este. Pero esto no significa que el sujeto sea pasivo en esta unión que tiene con el ser. Es activo de otro modo, y este es su primer acto, a saber, el acto con el cual existe como inteligencia.[32] De aquí se siguen dos series de potencias del hombre.

Pero cabe advertir que en estas dos series las actividades del sujeto y del objeto concurren indisolublemente, solo que lo hacen con diversos grados, pues «se domina sì fattamente la manifestazione dell'essere, che il soggetto niente più vi concorra di

---

31. Cf. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della morale*, n. 520. Rosmini reconoce que νοῦς a veces se traduce por «mente», como de hecho yo lo he llevado a cabo en mi libro *Filosofía de la mente,* νοῦς *y libertad*, pero asegura que proviene de νέω, que propiamente significa *necto*, relaciono, *cogo*, echar junto, de donde se deriva *cogito*. Por esto él sigue a Ernesti, quien propone usar μένος, «*quae permanet et stabilis, in sententia aut propositio est*», *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 520, nota 12.

32. Cf. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della morale*, n. 522.

quello che la natural necessità richiede, se n'avranno le potenze dalla prima serie, che diremmo *oggettive*; se all'opposto ha luogo nel soggetto una attività maggiore di quel che richiederebbe la naturale necessità se n'avranno le potenze della seconda serie, che diremo *soggettive*».[33] Mientras el ser se manifieste al espíritu, solo se encuentra la manifestación del objeto al sujeto, solo hay inteligibilidad; el espíritu humano solo entiende en ese momento. Por ello el entendimiento es en dicho momento la única potencia objetiva que se tiene. Pero el espíritu, al ver al objeto, al intuir al ser, se afecciona con él. Así es como el espíritu se modifica, se modifica el sujeto, y así el sujeto da inicio al sentido; este sentido es, para Rosmini, una potencia subjetiva. Así tienen inicio las dos series de potencias, las objetivas y las subjetivas, del espíritu.

Pero para que el espíritu crezca, como decíamos, en cuanto a su conocimiento y afección, es preciso que el objeto se manifieste de nuevas maneras, no solo ya indeterminadas, como en el caso de la intuición del ser, sino a través de determinaciones, las cuales las suministran sobre todo los sentimientos; por tanto, el hombre requiere de su animalidad, y por ende de su cuerpo, para adquirir tales determinaciones. Esto es un hecho, un *factum*, merced a la unión de los principios sensitivo e intelectivo en un mismo sujeto. Si las determinaciones provienen de los sentimientos, entonces hay que analizar qué relación guardan el principio sentiente y el principio inteligente con el sentido, pues el sentido es el término del principio sensitivo. Y la solución no es sino la pasividad, pues tanto el principio sensitivo como el intelectivo son pasivos en cuanto al objeto. Siendo así, hay unidad entre el principio sensitivo y el intelectivo, pues ambos son pasivos. Ambos convergen en ser la parte pasiva del hombre.

La facultad de la percepción intelectiva es la primera que interviene, una vez que el sentido es modificado y, por tanto, se dan los sentimientos, pues así el hombre se pone en relación con el ser real, y como lo real se conoce siempre por referencia al

33. *Ibíd.*, n. 523. «Si domina claramente la manifestación del ser, que el sujeto nada pueda hacer más que lo que requiere la necesidad natural, se tendrán las potencias de la primera serie, que llamaremos *objetivas*; si por el contrario tiene lugar en el sujeto una actividad mayor de aquella que fuera requerida por la necesidad natural, se tendrán las potencias de la segunda serie, que llamaremos *subjetivas*.»

ideal, entonces es necesario que ambas potencias se vinculen estrechamente. Es lo que llamamos más atrás percepción intelectual, pues «sentire, passare all'idea corrispondente della realità sentita, e insieme avvertire che la realità sentita è un *ente* determinato, dicesi *percepire* intellettivamente».[34] Esto no quiere decir que se reflexione (que es otro acto intelectual) sobre lo conocido, sino simplemente que se conoce, pues no es lo mismo la percepción intelectiva de algo, por ejemplo de una mesa, que la reflexión sobre la mesa conocida. Pero lo mismo sucede con nosotros mismos, a lo cual responde la misma percepción intelectiva; de inmediato, y por naturaleza, una vez que estamos en condiciones de hacerlo, nos percibimos a nosotros mismos (de niños, por cierto), lo cual es diverso a reflexionar sobre nosotros mismos. Por ello el tridentino escribe: «La percezione di noi stessi, la percezione delle cose esteriori, sono due funzioni della stessa facoltà di percepire».[35] Así pues, la primera facultad espiritual que se desarrolla es una facultad objetiva, porque dota a nuestro espíritu de nuevos objetos, de nuevas determinaciones.

Pero una vez que percibimos intelectivamente, de inmediato, y sin mediación alguna, sentimos un grado de deleitación que es natural, en cuanto está conectado a la percepción intelectiva. A esta facultad Rosmini la llama «senso intellettivo», pues tenemos un deleite concomitante a la percepción intelectiva. Y aquí tiene origen una facultad pasiva del espíritu. «Ma questo senso intellettuale non è ancora che una facoltà passiva: una grata affezione, che prova il soggetto percipiente della comunicazione, mediante l'intelletto, con un altro essere reale.»[36] Pero como a toda facultad pasiva corresponde una activa, entonces es preciso que haya una facultad activa que corresponda al sentido intelectivo. A esta facultad se le denomina «spontaneità razionale». Debido a que, como vimos, el sentido intelectivo está comunicado por naturaleza con el sentido animal, pues ha su-

34. *Ibíd.*, n. 531. «Sentir, pasar a la idea correspondiente de la realidad sentida, y al mismo tiempo advertir que la realidad sentida es un *ente* determinado, se llama *percibir* intelectivamente.»

35. *Ibíd.*, n. 534. «La percepción de nosotros mismos, la percepción de las cosas exteriores, son dos funciones de la misma facultad para percibir.»

36. *Ibíd.*, n. 536. «Pero este sentido intelectual no es todavía más que una facultad pasiva: una grata afección que prueba el sujeto que percibe por la comunicación, mediante el intelecto, con otro ser real.»

ministrado la materia de las percepciones intelectuales, así la espontaneidad racional es excitada por el instinto animal, que es la facultad activa animal que corresponde al sentido animal. Por ello, cuando se utilizan no solo las potencias animales para satisfacer al instinto, sino que se llama en auxilio a las potencias intelectuales para ello, se da porque se hace uso de la espontaneidad racional. Pero no se ha formado todavía aquí la voluntad; hay ciertamente rudimentos de los actos elícitos e imperados de la voluntad, pero todavía conectados al instinto animal, por lo cual Rosmini opta por llamarla «facoltà della volizione affettiva». De ahí que concluya diciendo que «Alla potenza dunque oggettiva della percezione corrispondono le facoltà soggettive, del *senso intellettuale* (facoltà passiva), e della *spontaneità razionale* quanto alla sua prima funzione, la volizione affettiva (facoltà attiva)».[37] Una vez que las condiciones del sujeto humano permiten que se dé, una nueva facultad se desarrolla en el hombre, a saber, la facultad de la abstracción o reflexión. De ahí la insistencia de separarla de la percepción, pues son por naturaleza distintas. En efecto, se trata para el rosminianismo de una nueva facultad objetiva.

> L'astrazione suppone sempre un atto di riflessione; poichè essa non fa che porre attenzione alle percezioni, e alle idee, se già ne furon formate, restringendosi a osservar qualche lor proprietà o qualità comune, e trascurando d'osservare e di calcolar tutto il resto. Con questa operazione si traggono prima dalle *percezioni* le idee *specifiche*, e poi dalle idee specifiche le *generiche*, le quali posson esser sempre più e più generiche, più e più astratte, fino alle universali ed astrattissime. L'astrazione adunque è una funzione della *riflessione* e dell'*attenzione*, e va disviluppandosi per moltissimi gradi, quasi direbbe all'infinito, onde il *mondo ideale* della mente umana bien da essa mirabilmente lavorato ed abbellito.[38]

---

37. *Ibíd.*, n. 540. «Entonces, a la potencia objetiva de la percepción corresponden las facultades subjetivas del *sentido intelectual* (facultad pasiva), y a la *espontaneidad racional* en cuanto a su primera función, la volición afectiva (facultad activa).»

38. *Ibíd.*, n. 542. «La abstracción supone siempre un acto de reflexión; porque ella no hace más que poner atención en las percepciones, y a las ideas, si ya fueron formadas, restringiéndose a observar alguna propiedad de ellas o una cualidad común, y dejando de observar y calcular todo el resto. Con esta operación se obtienen de las *percepciones* las ideas *específicas*, y luego de las

Como puede verse, se trata efectivamente de una facultad objetiva, en cuanto es la propia inteligencia la que elabora, a partir de los datos recibidos, esto es, a partir del objeto o el material que proporciona el sentido, las entidades cada vez más abstractas, como por ejemplo de la percepción de una piedra particular se abstraen otras ideas, como la dureza, la resistencia, y otras más generales todavía, como la materia. Pero el hombre no se limita a la contemplación y abstracción de lo que percibe; y como ahora abstrae y es capaz de formar ideas abstractas, entra a escena la facultad que se denomina con propiedad «voluntad».

De manera muy adecuada, y en cierto modo ingeniosa, Rosmini asienta que la facultad de la abstracción es la que suministra al hombre las reglas de su obrar. Y es que las ideas de bien y mal no son sino abstracciones, pues puede hablarse tanto de bien y mal material como de bien y mal espiritual. Obviamente el bien y el mal material se refieren al cuerpo, mientras que el bien y el mal espiritual se refiere a los bienes de los que goza el espíritu. Pero no es lo mismo el bien y el mal que las ideas de bien y mal. El bien y el mal real lo percibimos, y con esto es suficiente para quererlo o rehusarlo. Se trata del bien o el mal particulares, no de las ideas de bien o mal, pues hay especies de bienes y males, géneros de bienes y males, o la idea de bien en universal. El bien y el mal real se quieren o no con la volición afectiva. Es suficiente con ella. Cuando alguien pregunta: ¿cómo es que yo quiero este pan que tengo enfrente?, con lo cual se pregunta no por cómo es que puedo apetecer el pan, sino cómo es posible «juzgarlo» como bueno. Para apetecer no se requieren ideas abstractas, sino que es suficiente el apetito animal. Pero para poder juzgarlo como bueno es preciso poseer ideas abstractas, como por ejemplo el bien específico de la nutrición, que es ya una abstracción («aquello que nutre es bueno»). Solo gracias a la facultad para abstraer es posible efectuar juicios. De ahí que todas las reglas sean suministradas

---

ideas específicas las *genéricas*, las cuales pueden ser siempre más o menos genéricas, más o menos abstractas, hasta alcanzar las universales y abstractísimas. Por tanto, la abstracción es una función de la *reflexión* y de la *atención*, y va desarrollándose por muchísimos grados, casi diría hasta el infinito, donde el *mundo ideal* de la mente humana viene por ella admirablemente trabajado y embellecido.»

por la abstracción. «Laonde questa facoltà dell'astrazione è principio e cagione di una nobilissima facoltà soggettiva che le viene appresso. Questa è un'altra funzione della spontaneità razionale, un alto grado della volontà, che noi chiamamo *volizione appreziativa*.»[39]

La abstracción, que suministra ideas generales y universales, también suministra reglas para la operación. Los conceptos de bien y mal universales y abstractos son, pues, los elementos con los cuales se construyen estas reglas. El bien y el mal en universal son como una «forma» común, de la cual participan luego los entes reales en mayor o menor medida (por eso es una regla, ciertamente). Así pues, se juzgan como mayores o se aprecian más los objetos que participan más de la forma del bien, lo cual pone de manifiesto de nuevo que es preciso haber desarrollado la facultad de la abstracción, pues la comparación entre el ente real y la idea de bien en universal exige que exista ya este desarrollo. Cuando el objeto es apreciado como bueno, no se le apetece ya meramente por el instinto animal, sino por un instinto espiritual que está apoyado en un juicio, o que es consecuencia de este, instinto que es completado y confirmado por el decreto de la voluntad.

Según Rosmini, en todo este proceso se descubren tres actos, a saber, el juicio apreciativo, que es el que da origen a toda la cadena que sigue; el instinto espiritual, que inclina al hombre al bien que ha apreciado de una manera determinada; y el decreto de la voluntad, que establece que efectivamente quiere satisfacer dicho instinto.

Al inicio de la vida espiritual, lo cual se puede ver en los pequeños, la regla a seguir parece ser la del bien y el mal físicos, pues a toda costa se inclinan a seguir lo que les satisface corporalmente y a alejarse de lo que daña desde el mismo punto de vista. En este grado, piensa Rosmini, las voliciones apreciativas van unidas a sus voliciones afectivas y, agregamos nosotros, casi son indiscernibles. De hecho, estas voliciones siguen la senda trazada por el instinto animal, y de hecho los más pequeños así

---

39. *Ibíd.*, n. 544. «Por tanto, esta facultad objetiva de la abstracción es principio y causa de una muy noble facultad subjetiva que le viene después. Esta es una función de la espontaneidad racional, otro grado de voluntad, que llamamos *voluntad apreciativa.*»

se comportan. De todas maneras, comienza a ponerse de manifiesto otra forma de la volición apreciativa, que es la elección, pues entre los diversos bienes físicos que se le presentan elige entre ellos el que más conviene a su instinto animal. Y si esta operación se repite, da origen a la opinión, por la cual se inclina a seleccionar, casi de forma automática, lo que más le produce gozo físicamente, como sucede en el ejemplo de elegir un fruto entre otros, el cual se vuelve el predilecto de entre ellos.

La facultad de la fuerza práctica hace su aparición en este momento, pues la observación nos permite constatar que el sujeto, es decir, el hombre, es capaz de acrecentar o disminuir el valor de los objetos ya desde la tierna infancia.[40]

> In fatti, se la specie di frutti di cui parliamo è stimata dal fanciullo piacevolissima, non perchè gli sia veramente tale di presente, ma perchè gli fu tale una volta; chi non vede, che questa stima di opinione che rimane nell'animo del fanciullo non ha il suo fondamento o la sua cagione nella presente realità dell'oggetto, ma solo nell'energia del soggetto, che crea per così dire a se stesso un pregio che non è più reale? Or qui appunto è dove comincia a manifestarsi quella che io chiamo *forza pratica* del soggetto.[41]

Pero conforme el hombre va desarrollándose, conforme va creciendo y va dinamizando sus facultades, va conociendo otros objetos que le permiten mantener el deleite, o bien conducen a él. Además del propio engrandecimiento, que el tridentino tiene en cuenta, comienza el sujeto a tener otras necesidades, como las espirituales. Comienza a elegir entre bienes físicos y espiri-

---

40. La libertad se compone de dos actos, o sea, de dos funciones: 1º la *elección entre las voliciones*, función que está en la primera determinación de la voluntad para querer más una cosa que otra; 2º la *fuerza práctica*, función ejecutiva de la elección, que está en el acrecentar el valor y peso de aquel bien por el cual se determina la voluntad, Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della morale*, n. 653.

41. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della morale*, n. 549. «En efecto, si la especie de frutos de los que hablamos es estimada por el niño muy placenteramente, no porque lo sea verdaderamente en la actualidad, sino porque lo fue en alguna ocasión, ¿quién no ve que esta estima de opinión que permanece en el ánimo del pequeño no tiene su fundamento y causa en la presente realidad del objeto, sino solo en la energía del sujeto, que se crea a sí mismo, por así decir, un valor que no es el real? Aquí justamente está donde comienza a manifestarse lo que llamo *fuerza práctica del sujeto.*»

tuales, pues muchas veces colisionan entre sí. Cuando solo se trataba de bienes físicos, el hombre seguía simplemente al instinto animal. Pero cuando los bienes son de diferente género, que es el caso de los bienes espirituales y físicos, entonces la colisión es manifiesta, pues los persiguen dos potencias diferentes, a saber, el instinto animal en un caso, y el instinto espiritual y volitivo, en el otro. En muchos casos se sacrifica un género de bienes en pos del otro, pues es preciso actuar (el hombre no puede dejar de actuar, so pena de ser como un vegetal). Cuando vencen los bienes espirituales, piensa nuestro filósofo, se da porque o vence la volición afectiva, o porque vence la volición apreciativa. Cuando vence la volición afectiva, en cierto modo es accidental; pero cuando vence la volición apreciativa, entonces la fuerza práctica, que decreta seguir los bienes espirituales, se vuelve todavía más fuerte. Esta fuerza práctica, entonces, adquiere nuevos matices, pues es capaz de crearse el objeto al cual seguir. ¿Cómo se ejecuta esta fuerza práctica? Rosmini es muy cuidadoso al determinarlo, pero también muy sagaz, pues la fuerza práctica se sirve del juicio para traspasar sus límites y dominar a las potencias más bajas. Rosmini dice que es en el juicio donde se visualiza el poder de la fuerza práctica, pues ahí es donde domina la opinión, que puede ser favorable o no, hacia el objeto.

Sucede a menudo que esta opinión o juicio, donde se ve el poder de la fuerza práctica, no se refiere solo al bien *in se*, sino que puede implicar qué tan bueno sea dicho bien para el sujeto que juzga, y si le es posible obtenerlo, entonces el juicio no es meramente teórico, sino práctico. Este juicio, a su vez, mueve a la potencia de los afectos espirituales, los cuales convienen alegrando al sujeto, o bien atemorizándolo, encomiándolo o no, etcétera, a obtener lo que se ha propuesto en el juicio. En suma, al juicio práctico subsiguen los afectos espirituales, con los que el sujeto se afecciona a sí mismo. Estos afectos espirituales, a su vez, se comunican con los afectos animales, que son los que, enseguida, mueven las operaciones animales, primero las internas y después las externas, para obtener o conseguir dicho bien, o para alejarse del mal, dado el caso.

En este momento, surge un nuevo campo de la actividad humana, que es la potencia moral. Las potencias de la reflexión y la potencia moral son virtuales, en cuanto el alma no tiene en

sí el término de ellas, pero las suscita.[42] En efecto, virtualmente está la potencia moral en el hombre y, junto a la reflexión,[43] es preciso que las otras potencias estén conformadas para que se dinamicen. Y es que, hasta ahora, dice el roveretano, solo pensaba el hombre en sí mismo; al caer en la cuenta de que vive en sociedad, y que los bienes que estima lo son también para los otros miembros, se da cita esta nueva facultad, llamada moral:

> Qui si rivela un ordine più sublime di tutti quelli che ha conosciuti finora, l'ordine morale. Egli si accorge ben tosto, che se vuol rendersi contento e felice, non dee farlo con render miseri gli altr; anzi dee procurare la felicità degli altri, come la propria. Qual lume gli parla nell'animo un linguaggio così sublime? Un linguaggio che mette un confine a'suoi godimenti, e che prescrive a questi di andar un passo ben accordato coi godimenti altrui?[44]

Se le revela así al hombre, al sujeto moral en este caso ya, y a partir de la potencia para intuir al ser objetivamente, la ley de que debe valorar a las cosas por aquello que son y no solo por lo que representan para él. De ahí que el sujeto moral ahora esté capacitado para juzgar de dos modos las cosas que conoce, a saber, o bien de acuerdo con lo que son para él, o bien de acuerdo con lo que son en realidad y desde una perspectiva humana en general. En suma, puede valorar las cosas, puede juzgarlas por aquello que son en sí o por aquello que son para él.

Así es como el hombre conoce la ley, conoce la necesidad moral, que brota de los entes mismos, considerados objetivamente. Puede sentir ahora, subjetivamente, el remordimiento

---

42. Tadini, Samuele F., *Il Platone di Rosmini. L'essenzialità del platonismo rosminiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010, p. 226; Cf. Sciacca, Michele Federico, *La filosofía morale di A. Rosmini*, Marzorati, 1968 (5.ª ed.), p. 71.

43. Cf. Manganelli, Maria, *Persona e personalità nell'antropologia di Antonio Rosmini*, Marzaroti, Milán, 1967, p. 63.

44. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della morale*, n. 560. «Aquí se le revela un orden más sublime que todos aquellos que ha conocido hasta ahora, a saber, el orden moral. Se da cuenta rápidamente que, si quiere estar contento y feliz, no puede hacer miserables a los otros; es más, debe procurar la felicidad de los demás así como la propia. ¿Qué luz le habla en el ánimo con tal sublimidad? ¿Qué lenguaje le pone límites a sus propios gozos, y que prescribe que estos estén en concordia con los gozos de los demás?»

o la aprobación por el juicio que lleva a cabo, pues el primero pone de manifiesto que se ha juzgado contra la entidad del ente en cuestión, mientras que el segundo manifiesta que se ha juzgado concordemente con el ente. Puede obrar, en consecuencia, siguiendo la estima subjetiva u objetiva de las cosas. A veces las dos leyes están de acuerdo, pero en muchas otras no es así y, por tanto, entran en conflicto. Cuando es este el caso, ¿cómo hace el hombre para seguir la ley objetiva y postergar la subjetiva? Para responder a esto, Rosmini recurre a su teoría moral, ya esquematizada en los *Principi della scienza morale*, de la cual la *Antropologia in servizio della scienza morale* es una continuación. En efecto, si hay objetividad en el juicio moral, la hay porque hay objetividad real, es decir, hay una jerarquización real entre los entes absolutamente considerados, es decir, conceptualmente percibidos. Si el hombre solo fuera intelectivo-volitivo, se adheriría de manera natural a los entes de acuerdo con la intensidad con la que participan del ser, por lo cual sería moral naturalmente. Por ello es que el hombre participa de este mundo objetivo, es decir, participa de él porque es un ser intelectivo-volitivo; pero también es un ser animal. Aun con todo, por ser un sujeto inteligente, y por captar de manera absoluta a los entes y visualizar las relaciones absolutas que entre ellos se dan, lo cual se traduce en la jerarquización objetiva, es que descubre la necesidad moral que tiene para adherirse a ellos de manera objetiva, invencible, irrenunciable. «Alla domanda dunque onde avvenga che l'uomo possa operare secondo la stima oggettiva delle cose lasciata al tutto da parte la stima soggettiva, si dee rispondere, che l'uomo attigne questa forza dallo stesso mondo oggettivo ed assoluto, in cui egli esiste e vive come essere intellettivo.»[45]

De ahí que el hombre, una vez alcanzada la facultad moral, adquiere una nueva forma de elección, a saber, la que se da entre el bien subjetivo y el bien objetivo. Ya elegía entre bienes físicos,

45. *Ibíd.*, n. 562. «Por ello, a la pregunta que cuestiona por qué el hombre puede obrar según la estima objetiva de las cosas dejando del todo la estima subjetiva, se debe responder que el hombre obtiene esta fuerza del mismo mundo objetivo y absoluto, en el cual él existe y vive como ser intelectivo.» El actuar humano se encuentra entonces definitivamente abierta a dos vías inequívocamente distintas, a saber, seguir la estima objetiva de las cosas o la estima objetiva, Cf. Manganelli, Maria, *Persona e personalità nell'antropologia di Antonio Rosmini*, Marzaroti, Milán, 1967, p. 65.

y luego entre bienes físicos y espirituales; ahora lo hace entre el bien subjetivo y el bien objetivo.

> Anche la *forza pratica* si spiega qui in nuove maniere, e più maravigliose, perocchè ella è quella, che mettendo in un bacino la dignità oggettiva delle cose, e nell'altro il loro pregio soggettivo, dà il tracollo alla bilancia in favor della prima, come se quella tutto, e questo nulla pesasse. Al contrario ella è possente anco a illuder l'uomo coll'errore, a creare un peso illusorio, a dare in una parola in vantaggio al bene soggettivo, e a far e che la bilancia tracolli alla sua banda.[46]

La libertad de indiferencia tiene su origen precisamente en la elección que se da entre el bien objetivo y el bien subjetivo; aquí es donde se pone en marcha, en acto, esta potencia, sobre la cual profundizaremos más adelante.

---

46. *Ibíd.*, n. 565. «También la *fuerza práctica* se despliega aquí de nuevas maneras, y más maravillosas. En efecto, ella es la que, poniendo en una balanza la dignidad objetiva de las cosas y en la otra su valor subjetivo, se inclina a favor de la primera, como si aquella pesase todo y esta nada. Por el contrario, ella es capaz de llevar al hombre al error, a saber, al crear un peso ilusorio, al dar una palabra de ventaja al bien subjetivo y a hacer que la balanza se incline hacia este lado.»

IV

EL SER MORAL EN LA ANTROPOLOGÍA METAFÍSICA

El ser ideal y el ser real, el cuerpo y el espíritu, de los cuales el hombre está constituido, como hemos visto, confluyen en el ser moral, que es el culmen de toda la antropología metafísica de Rosmini. No podría ser de otra manera, porque en términos ontológicos el ser moral es la cúspide del ser, en cuanto consiste en el entrecruce que se establece entre el ser ideal y el ser real y es, en cierto modo, término de los otros dos. En efecto, el ser ideal, que se intuye por naturaleza, requiere necesariamente de un ser que lo intuya. De lo contrario se caería en la paradoja de que la idea de ser, al ser eterna e inmutable, no sería intuida por nadie, lo cual es absurdo. Por tanto, se requiere de un ente inteligente que intuya la idea, y este ente inteligente es evidentemente un ente real. Pero como están necesariamente unidos el ser real y el ser ideal, entonces es preciso que estén unidos por algo, de lo contrario no habría manera en que dos formas del ser tan distantes entre sí, como son el ser ideal y el ser real, se unieran.

Por ello es que puede afirmarse que la forma moral es la comunicación necesaria entre lo real y lo ideal. Sin la forma moral, estaría comprometida la misma identidad del ser, su perfecta unidad, pues si subsistencia e idealidad no estuvieran unidas por una tercera forma, la articulación en formas del ser llevaría el riesgo de transformarse en una disgregación, la distinción de las formas se convertiría en diferencia, en separación o escisión en el ser mismo.[1]

---

1. Nocerino, Giulio, *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2004, p. 72.

El ser moral, al ser el ser mismo, abraza al hombre en particular. El ser, uno y trino a la vez, no necesita del hombre, o de los entes finitos, sino que es *ab aeterno*;[2] el hombre no hace más que participarlo. Lo cierto es que Rosmini habla aquí y allá del ser moral en prácticamente la totalidad de sus escritos, y muchas veces lo hace desde el punto de vista antropológico,[3] en donde se encuentra una aplicación de la ontología de Rosmini, sin que evidentemente el hombre agote al ser. Lo que debe recalcarse en este momento es que, dentro de la filosofía rosminiana, el ser moral tiene primacía por cerrar el círculo del ser mismo, en cuanto es «finalidad», lo cual se ve de manera preclara en el ser humano, aunque esta finalidad corresponde al universo en su totalidad.

En efecto, el ser moral es la forma última del acto del ser; es perfección, cumplimiento, finalización. ¿Por qué esta característica la posee el ser moral? Bergamaschi, haciendo eco de su erudición en los textos rosminianos, demuestra que la moralidad posee más razón de esencia terminativa porque supone al objeto y al sujeto, y porque ella es la bondad que relaciona a aquellas dos formas del ser. «La *forma real* es la primera condición de toda perfección, la forma *objetiva* es la *forma media* y se duplica conceptualmente, porque es término de la relación de la primera, es decir, de la subjetiva, y es *principio* de la última, o sea *moral*, naciendo la amabilidad de la esencia manifiesta.»[4]

Lo anterior no quiere decir que la forma moral sea el momento final en el que se concreta el ser, como se podría desprender de una lectura siguiendo la dialéctica de Hegel.[5] Las tres formas son iguales y contemporáneas, mientras que la dialéctica de corte hegeliana implica que el ser se va desplegando desde la idea hasta el espíritu absoluto.[6] En cambio, para Rosmini la

2. Cf. Ottonello, Pier Paolo, *L'ontologia di Rosmini*, *op. cit*., p. 157.

3. Cf. Bergamaschi, Cirillo, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, La Quercia, Génova, 1982, p. 36.

4. *Ibíd.*, p. 38.

5. Cf. Stefani, Mario, *Dialettica ed esistenza in Rosmini*, Tilgher, Génova, 1984, Caps. VI-VII; Cf. Raschini, Maria Adelaide, *Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milán, 1961, 168 pp.; Cf. Ferroni, Lorenzo, *La critica di Rosmini a Hegel nella* Teosofia, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 1987, 108 pp.

6. Cf. Muratore, Umberto, *La Teosofia di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2015, pp. 174-185.

relación entre las formas ideal y real es eterna; por tanto, la forma moral del ser es contemporánea, si puede decirse así (pues se está hablando de la eternidad) a las otras dos.[7] La forma real es el máximo continente desde el punto de vista de las subsistencias; la forma ideal lo es desde lo inteligible; la forma moral es lo amado, por lo que es el continente máximo de lo amable, esto es, de los bienes. Ahora bien, ¿en qué sentido el ser moral es la cúspide de la estructura ontológica del ser?

Según Bergamaschi, la forma moral del ser es «fin» dondequiera que se encuentre, es decir, en todo, pero esto resulta evidente en el caso de los entes finitos, máxime en el hombre. Efectivamente, el ser moral es cumplimiento ontológico, pues la forma ideal es el inicio de todo, la forma real la continuación, y la perfección es el término, aunque hay que repetir que lo es desde un punto de vista lógico. «Considerando al ser en su esencia, es claro que no se puede decir que haya un *medio* y un *fin*, sino solamente *principio* y *término*, siendo toda forma completa y coesencial al ser. El ser moral, en cambio, se vuelve fin en los entes finitos, constituidos también ellos por las tres formas participadas, pero no siendo el acto puro del ser tienen la potencialidad y son susceptibles de desarrollo, incluso cuando están perfectamente desarrollados el ser moral lo tienen siempre como fin.»[8] En este sentido, nos parece que Rosmini elabora de una manera mucho más precisa la idea que atraviesa toda la historia de la filosofía acerca de la bondad, esto es, que el bien es el fin, pero esta bondad tiene la característica de ser moral.

Como hemos venido diciendo, estos lineamientos impactan de manera indiscutible en el caso antropológico. Nuevamente es

---

7. Tratando el caso de la idea, véase lo que escribe Sciacca: «La idea, entonces, que no es producto o función de la mente sino luz que la constituye y trasciende, no puede existir sino en relación a una mente. En consecuencia, siendo todas las mentes o los sujetos inteligentes contingentes, ella es originalmente idea del Ser en sí, de manera diversa a como es en la mente creada, es decir, analógicamente. También el sujeto o el existente —lo que Rosmini llama ser real— como contingente, no tiene en sí el principio de su existir y por tanto existe *en relación* al principio. También bajo la forma del real, el ser es dialéctico», *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milán, 1963 (2.ª ed.), p. 113.

8. Cf. Bergamaschi, Cirillo, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, La Quercia, Génova, 1982, pp. 43-44.

Cirillo Bergamaschi quien señala con toda puntualidad este hecho y nos da la pauta para revisar la antropología desde el punto de vista del ser moral: «El ser moral, uniéndose al ente finito, le suscita el acto de amor fundamental, a saber, la voluntad, la cual se vuelve también ella por participación un fin, en cuanto tiene directamente por término formal al ser en cuanto fin; de hecho la voluntad no puede obrar sino por un fin».[9] Bergamaschi nos permite observar con claridad por qué Rosmini ha puesto en su definición de hombre a la voluntad, es decir, por qué considera el roveretano que el hombre es un sujeto volitivo. Así como el alma tiene por términos al cuerpo y al ser ideal indeterminado, tiene por fin al bien en universal, al que ama a través de la voluntad; es más, el alma misma es voluntad, pues tiende a su fin mediante los actos de amor voluntarios.

En efecto, para Rosmini la voluntad es el pináculo del sujeto humano.[10] El hombre es, esencialmente, su voluntad. En la

9. *Ibíd.*, p. 88.

10. Cf. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 644. En este aparte, Rosmini señala con claridad que la sumidad del hombre se encuentra en la facultad llamada libertad. De hecho, también llega a llamarle «auriga», dando a entender que tiene bajo su potestad al hombre en su totalidad. Pero nuestro autor continúa esta línea en los apartes que siguen. Parafraseando al roveretano, puede decirse que la *fuerza práctica* es una fuerza ejecutiva de un *decreto* precedente, el cual es formulado por la facultad que tiene el hombre para determinar las propias voliciones, o sea, para elegir entre una y otra de ellas; tal virtud electiva, entre todas las potencias subjetivas, debe ser la más elevada, el punto simplísimo al cual todas las otras se reducen; en una palabra, el trono de la libertad humana donde el hombre, más que ninguna de las otras actividades suyas, se vuelve en cierto modo semejante al creador, y donde se domina a sí mismo, sobre todas las otras potencias de las cuales está compuesto, sobre todas las múltiples operaciones de estas potencias. Y esto es así porque era necesario que entre las tantas partes en las cuales está compuesto el hombre, hubiese un centro. Era necesario que de los tantos fenómenos y operaciones que tienen lugar en la naturaleza humana, se encontrase una fuente única y primera. No bastaba entonces que existiese este centro y fuente de todas las funciones de la naturaleza humana, si no estuviesen unas a las otras subordinadas, y juntándose una con la otra no formasen aquella cadena, la unión íntima de la cual es, finalmente, la libertad del hombre la que hace sentir a todas las otras su imperio, libertad que se perfecciona con su acto, más todavía si es recto. Pero nuestro autor se plantea una objeción, pues es verdad que también sin esta cadena cada una de las facultades podía unirse inmediatamente al sujeto. Es verdad también que no siempre las facultades conservan la subordinación indicada de una a la otra, y que a veces

Antropologia in servizio della scienza morale, Rosmini analiza qué es la voluntad partiendo del acto de la voluntad, esto es, del acto voluntario. Solo así, por el camino del efecto a la causa, se llega a entender la naturaleza de esta última. Ahora bien, el acto voluntario no es sino una inclinación hacia el bien conocido; es, como dice en el *Compendio di etica*, la potencia activa del alma racional.[11] Por tanto, el acto voluntario requiere del acto del intelecto para poder darse, lo cual quiere decir que al acto voluntario de inclinación precede la intuición del ser en universal y la percepción intelectual que efectúa la razón al aplicar la idea de ser a las sensaciones. En consecuencia, dentro de los actos humanos, que son los actos que realiza el hombre con las potencias que lo caracterizan, a saber, el intelecto y la voluntad, encontramos los actos intelectivos y los volitivos, y hay precedencia de aquellos sobre estos. La voluntad no es otra cosa que la potencia por la cual el hombre apetece o tiende hacia el objeto que conoce bajo el aspecto de bien que le presenta el intelecto.

Pero esto no quiere decir que la voluntad no tenga una primera volición, una «volición primitiva», por la cual se constitu-

---

obran sin esperar el mandato de la superior, obteniendo las propias fuerzas inmediatamente del sujeto. Pero esto sería insuficiente para constituir la dignidad humana, que reside en el orden natural de subordinación de una facultad a la otra, hasta llegar a la suprema. Por tanto, hay en el sujeto humano una fuerza simple, unitiva, radical y madre de las facultades. Pero además de esto hay un orden entre las facultades mismas, de suerte que unas han surgido para obedecer y otras para imperar. En consecuencia, el sujeto obra de dos maneras, porque obra o como principio de cada facultad y, en tal caso, cada facultad actúa independientemente de la otra: depende solo del sujeto como principio. O bien obra como principio de todas las facultades juntas y, en tal caso, su acción se comunica ordenadamente de una a la otra, así como el principio eléctrico se comunica y pasa por toda la serie de los anillos metálicos. De ahí que el roveretano piense que la acción del sujeto que obra como principio de todas las facultades juntas es más íntima, profunda, esencial. Porque el principio común de todas las facultades debe ser principio de los principios de cada una. Así que los principios de cada facultad pueden entrar en actividad separadas una de la otra, pero al mover el principio supremo a todas, conviene que también las otras se muevan según el orden indefectible que tienen juntas. Ahora bien, este principio más íntimo, que preside a todas las facultades y que es el principio de su orden, está justamente en la *libertad*, en la facultad de inclinar la balanza a una de las varias voliciones.

11. Cf. Rosmini, Antonio, *Compendio di etica*, n. 14.

ya como facultad. Rosmini, en consonancia con su ontología, subraya, tal vez en menor medida que en relación al intelecto, que la voluntad efectúa una volición primitiva. En un pasaje de la *Psicologia* escribe:

> Come dunque l'essere nella sua condizione di lume crea l'intelletto quasi causa formale dell'armonia (o, se megio si vuole, causa della sua causa formale, causa dell'illuminazione dell'anima); cosí lo stesso essere nella sua condizione essenziale di bene crea la volontà primitiva, come causa finale che attua il primo affetto, la prima volizione volta all'essere in universale.[12]

En efecto, como el ser y el bien son convertibles entre sí, y el intelecto intuye de inmediato al ser en universal y se constituye como tal, de la misma manera la voluntad de inmediato ama al bien en universal y se constituye justamente en voluntad, por lo cual es posible afirmar, a nuestro juicio, que la voluntad no es otra cosa que la querencia hacia el bien en universal.

Pues bien, a Rosmini en la *Antropologia in servizio della scienza morale* le interesa alcanzar los actos eminentemente humanos, que son los actos denominados «morales». Obviamente no todo acto de la voluntad tiene el sello de la moralidad; hemos revisado que los actos de la voluntad, en su forma incipiente, pueden ser afectivos o apreciativos, y a ambas precede el conocimiento que proviene del intelecto. Además, los conocimientos que uno y otro acto requieren son distintos, pues los conocimientos que se precisan para las voliciones afectivas son de una cualidad menor a los que requieren las voliciones apreciativas, pues estas últimas exigen la abstracción, debido a que se realiza un juicio sobre la bondad de la cosa apetecida, lo cual no acaece en el caso de las voliciones afectivas. Por tanto, es evidente que en la volición afectiva no puede darse la moralidad, pues la voluntad lo único que hace es secundar al instinto animal.

---

12. Rosmini, Antonio, *Psicologia*, n. 1008. «Por tanto, como el ser en su condición de luz crea al intelecto casi causa formal de la armonía (o, si se quiere mejor, causa de la causa formal, causa de la iluminación del alma), así el mismo ser en su condición esencial de bien crea a la voluntad primitiva, como causa final que actúa el primer afecto, la primera volición dirigida al ser en universal.»

Empero, y el punto está precisamente aquí, tampoco todas las voliciones apreciativas son morales. Para que alcancen el grado de moralidad, es necesario que les preceda una regla o norma moral. Rosmini propone que la regla que sirve para juzgar algo como bueno puede ser de tres tipos, y uno sigue al otro, no pudiendo darse el tercero sin que los primeros hayan aparecido en la vida espiritual humana. Al inicio de esta vida espiritual, el hombre juzga de acuerdo con la regla de que «es bueno aquello que place a los sentidos animales», por lo cual la regla abstracta consiste en la idea del bien animal. Pero con la aparición de los bienes espirituales el hombre juzga de acuerdo con que «es bueno aquello que place a uno, sea animal, sea espiritual», de suerte que esta regla, al igual que la primera, solo sirve para mensurar los bienes subjetivos. Mas llega el momento en que el hombre se percata de no ser el único ser inteligente en el universo, y entonces concibe que los demás seres inteligentes son como él, por lo cual debe tratarlos como se trata a sí mismo. Integrando todos estos conocimientos, el hombre alcanza la idea abstracta de bien objetivo. Una vez que posee esta idea abstracta de bien objetivo, es que en el hombre tiene inicio la moralidad. «Che se noi vogliamo chiamar *legge* quest'idea astratta e specifica del bene oggettivo, questa regola del prezzo assoluto delle cose e delle azioni, n'avremo una chiara definizione dell'atto morale dicendo, che *egli è l'atto della volontà nella sua relazione colla legge*.»[13] De esto se desprende que hay tres elementos en el acto moral, a saber, (*i*) la percepción y concepción de las cosas hacia las cuales se ejerce el deber, lo cual pertenece al intelecto; (*ii*) la volición apreciativa, que pertenece a la voluntad; y (*iii*) la ley o idea de bien objetivo, que es superior al intelecto y la voluntad, pues está fincada justamente en la idea de ser.[14]

En cuanto a la colisión de bienes que puede darse en los dos primeros niveles de la vida espiritual, Rosmini habla de actos

---

13. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 577, *in fine*. «Si queremos llamar *ley* a esta idea abstracta y específica del bien objetivo, a esta regla sobre el valor absoluto de las cosas y acciones, tendremos una clara definición del acto moral al decir que *es el acto de la voluntad en su relación con la ley.*»

14. Cf. Rosmini, Antonio, *Principi della scienza morale*, Cap. I.

electivos, pero no todavía de acto libre. En efecto, el acto electivo no se da más que al nivel de los bienes físicos y espirituales subjetivos; el acto libre solo se alcanza una vez que el hombre ha captado la ley moral, es decir, la idea de la objetividad de los entes. Solo en este nivel de vida espiritual, el hombre ejerce el acto de «elección», que es el acto propio de la libertad humana.[15] Este acto de elección consiste, en primer lugar, en no padecer necesidad, en no estar forzado a elegir una cosa en vez de otra (a no ser por la ley o norma, que en nuestro caso es la moral). Pero con todo, es posible, y *de facto* es así, que la ley o norma sea postergada en vistas a alcanzar el bien menor. No nos vamos a detener aquí a revisar cómo es que la libertad, al ser la exclusión de toda servidumbre, se manifiesta como *libertas a coactione*, *libertas a necessitate*, libertad de pecado, etcétera. Nos interesa sobre todo la libertad que Rosmini denomina «bilateral»,[16] pues ahí se manifiesta con mayor esplendor la moralidad humana, ya que esta consiste, en esencia, en determinarse o hacia el bien o

15. El tridentino tiene clara consciencia del problema metafísico de la libertad, que los modernos supieron poner con toda exactitud, a saber, cómo es posible compaginar el principio de causalidad y la libertad. Hay quienes dieron un peso desmesurado a la libertad y no pudieron dar a la libertad su justo puesto (*stat pro ratione voluntas*); otros, como Leibniz, defendieron el principio de razón suficiente para la libertad, pero no podían sostener cómo es que el hombre finalmente se decanta por el bien o el mal moral, esto es, por el bien objetivo y subjetivo (libertad bilateral); finalmente el criticismo postula que la libertad es tal porque es completamente ajena al principio de causalidad (es nouménica, ciertamente), por lo cual termina destruyendo tanto a la libertad como al principio de causalidad, pues este último deja de poseer carácter absoluto. Rosmini prefiere tomar el acto esencial de la libertad, que es la elección, para explicar el hecho innegable de la libertad. Cuando se presenta un solo bien a la voluntad, este es causa suficiente para motivar la espontaneidad de la libertad, sea un bien subjetivo o uno objetivo. Cuando se presentan dos o más bienes, entonces se produce una nueva espontaneidad en la voluntad, a la que se llama «elección». Pero una cosa es lo que mueve a la elección y otra es la elección misma. Mas también una cosa es la elección y otra la volición, pues la elección se puede decantarse por una volición u otra. Siendo así, es evidente que la libertad, que es la facultad para elegir, sí tiene causa, y esta es una actividad del espíritu suscitada a obrar por la presencia de varios bienes opinados de diversa especie. Así pues, en el acto de elección está la libertad misma.

16. El roveretano propone esta denominación, Cf. Rosmini, Antonio, *Le nozioni di peccato e di colpa illustrate*, Parte II, XVIII, p. 345.

hacia el mal moral.[17] Cuando están presentes al ánimo dos o más razones para obrar, entonces se hace presente la libertad bilateral para hacer prevalecer una de las razones (que en otros momentos Rosmini denomina «voliciones»).[18] Las razones no tienen en sí una causa plena para que el agente actúe en pos de una de ellas; es necesario que la voluntad impulse o le dé fuerza motriz a una para que se ponga en marcha.

A propósito de la volición, Rosmini es muy cuidadoso al utilizar la palabra «razón» que se diferencia del «impulso», por ser la primera una idea según la cual se puede concluir que es bueno o malo obrar una cierta cosa, mientras que el impulso es una causa real que eficazmente tienta a la voluntad. Pero nuestro autor introduce aquí la tesis de que lo que se mueve es la espontaneidad de la voluntad, siendo esta la que agrega a una de las razones la eficacia de la cual carecen las ideas *per se*. Pero la manera mediante la cual se mueve la voluntad por la espontaneidad es porque la razón le imprime una fuerza que ella misma termina por hacerla eficaz, es decir, la vuelve aún más fuerte y actúa consintiéndola. En este sentido es que la voluntad, al obrar espontáneamente, puede estar necesitada o determinada a obrar de una cierta manera, aunque no pueda ser violentada, lo cual destruiría evidentemente la misma noción de voluntad; sin embargo, también puede oponerse a esta necesidad, pero lo hace ya a través de la libertad, es decir, mediante el juicio de la libertad.[19] Así pues, una

17. La moralidad consiste en la exigencia de actuar el orden intrínseco del ser, Bozzetti, Giuseppe, «Il problema ontologico nella filosofia rosminiana», p. 946, lo cual es, a nuestro parecer, equivalente a la bondad moral.

18. Cf. Rosmini, Antonio, *Teodicea*, n. 621.

19. En la *Antropologia in servizio della scienza morale* Rosmini asegura que toda la fuerza con la cual la libre voluntad puede combatir contra la seducción de las pasiones se encierra en un *juicio* que es fundamento y principio de las *voliciones*. En un juicio con el cual la voluntad declara y establece que vale más estar de parte de lo justo y recto y no tanto de lo dulce y deleitable. Pero no es suficiente que se declare lo anterior especulativamente; es preciso que el hombre se persuada a sí mismo de que es así. Porque en esta facultad de la *persuasión* está principalmente la alta fuerza práctica del juicio. Así que en el juicio mismo se deben distinguir dos elementos, a saber, la *sentencia* o conclusión del juicio y la *persuasión* profunda que más o menos induce en nosotros tal conclusión. Una y otra de estas dos cosas es en gran parte la obra del libre arbitrio, n. 706. De acuerdo con esta misma interpretación, Calza y Perez

cosa es que la voluntad esté necesitada para efectuar algo, y otra que inevitablemente actúe así; si fuera el segundo el caso, no habría voluntad, pues destruiría la noción misma que tenemos de ella.

Ahora bien, de lo dicho se desprende que hay dos motivos por los cuales obra la voluntad, que son las razones y los impulsos. Las razones pertenecen al orden ideal y los impulsos al orden real, como dijimos. Profundicemos más en este argumento. Mientras las razones no se acompañan de un impulso, que puede ser una imagen, sentimiento o pasión, la voluntad no es excitada a la acción, sino meramente a la contemplación. Los impulsos, en este sentido, son verdaderas causas eficientes para la excitación de la voluntad. Estos impulsos, a su vez, pueden haber sido movidos por sí mismos o bien por nosotros. Por ello, los instintos son de dos clases, a saber, animales y humanos. «E quanto agli umani, essi muovono di lor natura la volontà a quelle volizioni che abbiam dette appreziative; ma non si può dir lo stesso degl'istinti animali.»[20] Los instintos animales, especialmente en las primeras etapas de desarrollo del espíritu, influyen sobre la voluntad sin mediación de algún juicio, como sucede con el niño que quiere satisfacer su instinto animal placentero en el objeto del dulce. Simplemente siente que el dulce le es agradable, y la voluntad, mediante una volición afectiva, se adhiere al objeto y busca conseguirlo.

No hay «razón» alguna aquí, nos parece, hasta que la reflexión encuentra por qué el objeto apetecido, en este caso el dulce, es querido por sí mismo. De hecho sucede casi de inme-

---

escriben que «la fuerza de la acción en general depende de la fuerza de la volición, y por ello siendo libre de la libertad de esta; y dependiendo la fuerza de la volición de la fuerza del juicio, y siendo además libre este, puede decirse que el triunfo de la libertad reside en un juicio: por ello el libre *arbitrio* o juicio es la misma Libertad. El juicio es el nodo entre la elección y la volición, es decir, el hombre delibera hacer más un juicio que otro. Hecha la elección de juzgar más de un modo que de otro sobre el valor de dos partidos, se efectúa el juicio, y la volición le sigue como la línea sigue al punto, del cual comienza», Calza, Giuseppe y Perez, Paolo, *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini*, t. II, Bertolotti, Intra, 1879, p. 225.

20. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 613. «Y en cuanto a los humanos, mueven por su naturaleza a la voluntad a aquellas voliciones que hemos llamado apreciativas; pero no se puede decir lo mismo de los instintos animales.»

diato en el desarrollo del espíritu humano. Mas de inicio estos juicios son muy generales, de manera que se juzga al objeto como bueno sin más, pero sin clasificarlo todavía, lo cual requiere un mayor grado de conocimiento y reflexión.[21] Requiere que el sujeto humano tenga que comparar entre bienes de distinto género y especies, y entonces es cuando se forma las ideas de bien genérico y especial, a pesar de que a lo que tiende sea un bien particular, en este caso el dulce. Es verdad, entonces, que en la volición afectiva ya se comienza a hallar algo de la volición apreciativa, pero todavía en ciernes, pues se juzga de manera general que algo es un bien.

Ahora bien, para alcanzar a comprender la naturaleza de las voliciones apreciativas, es preciso recurrir a la idea de bien, cosa que ya se visualiza en la segunda especie de voliciones afectivas, aunque en ciernes, como dijimos. Rosmini distingue entra la idea de bien, por sí sola, y la idea de bien asociada a la experiencia del bien mismo. La idea de bien, sin ninguna intromisión de la fantasía y la reminiscencia, es muy difícil de concebir, pues hacer a un lado la experiencia del bien resulta una tarea titánica. Pero el tridentino insiste en saber qué eficacia pueda tener esta idea de bien desprovista de toda experiencia del bien en relación a la voluntad.

Nuestro autor piensa que, si se trata de la idea de bien subjetivo, no puede propulsar a la voluntad, pues es por completo fría y pertenece a un orden de cosas totalmente diverso de los bienes a los cuales tiende la voluntad, a saber, al orden de las ideas, mientras que los bienes subjetivos que pueden ser objeto de la voluntad deben pertenecer siempre al orden de las cosas reales. Mas si se trata de una idea de bien objetivo, que consiste en el orden absoluto del ser, responde que puede mover e inclinar a la voluntad humana en su parte superior, que consiste en el hombre en cuanto este es una inteligencia y, como inteligencia, se adhiere al ser, al orden absoluto del ser, pues el orden absoluto del ser es un bien para él.[22] Parafraseando al roveretano, mien-

21. Es suficiente con dejar indicado de momento que la reflexión que se requiere para suscitar el acto de la voluntad, Cf. Sciacca, Michele Federico, *La filosofia moral di A. Rosmini*, Marzorati, Milán, 1968 (5.ª ed.), pp. 119 ss.

22. A respecto, véanse las consideraciones de: Cioffi, Mario, «Il percorso rosminiano dall'intelligenza all'amore», en: Muratore, Umberto (ed.), *Antonio Rosmini: verità, ragione, fede*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2009, pp. 137-159.

tras brille a los ojos del hombre el orden absoluto del ser, lo cual se da cuando se da cuenta de que existen otros seres inteligentes distintos de él, el bien de los cuales está en colisión con el suyo propio, se manifiesta al mismo tiempo una inclinación natural a la moralidad; y el hombre no podría ser naturalmente más que virtuoso, si la moción, que recibe su voluntad del bien absoluto y objetivo, no encontrara algún contraste con las mociones provenientes a su voluntad de las experiencias del bien subjetivo.[23] Y es que, siendo así, el hombre puede persuadirse mediante la unión de la idea con las experiencias particulares que ha tenido sobre el bien, para que de esta manera se mueva efectivamente a la voluntad. Así es como el sujeto se forma la «opinión», esto es, a partir de la idea de bien y de la experiencia del bien particular que ha vivido.

Cuando la voluntad humana se uniforma a la objetividad, entonces es en cierto modo más libre, pues no se sujeta a las pasiones, que la vuelven sierva, las cuales de acuerdo con esta lectura son subjetivas. Así entramos de lleno a la cuestión moral. Nocerino, en un interesante artículo, recupera una de las muchas síntesis que el propio Rosmini elabora sobre su filosofía moral. En efecto, en un pasaje de la *Filosofia del diritto*, que nosotros citamos de la edición más reciente (2013), el filósofo de Rovereto escribe:

> La persona è un soggetto intelligente, un soggetto di sì fatta natura, che il suo bene consiste nell'aderire all'entità oggettiva, presa questa nella sua pieneza, e perciò nel suo ordine. Il bene adunque della persona umana non nasce da essa persona umana; ma questa lo ritrova nell'oggetto, al quale s'unisce mediante un volontario atto d'intelligenza. La persona dunque in questo fatto esce di sé per trovare l'oggetto, e quest'oggetto da essa trovato la perfeziona: il perfezionamento della persona non è dunque che una partecipazione, che ella fa, della bontà dell'oggetto, un accoppiamento di lei coll'ente.[24]

---

23. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 629.

24. Rosmini, Antonio, *Filosofia del Diritto*, p. 130. «La persona es un sujeto inteligente, un sujeto de tal naturaleza, que su bien consiste en adhe-rirse a la entidad objetiva, tomada esta en su plenitud, y por ello en su orden. Por ello, el bien de la persona humana no nace de esta persona humana, sino que esta lo reencuentra en el *objeto*, al cual se une mediante un acto voluntario de

Este pasaje, como bien hace ver Nocerino, ofrece indicaciones fundamentales para retomar la dimensión objetiva del ser, sea porque muestra cómo la subjetividad humana está constituida ontológicamente por su vínculo hacia la objetividad,[25] sea porque esta apertura a la objetividad no se resuelve en una mera pasividad del sujeto, sino que consiste en una participación activa, trabajosa, histórica en relación al desarrollo de lo real.[26] En suma, el sujeto está radicado en el ser y, al mismo tiempo, el sujeto es creatividad histórica, pues su obra moral, su actuar moral incide en el tejido del mundo y en su devenir, abonando con su contribución al bien o al mal moral.[27]

De acuerdo con Nocerino, en Rosmini puede encontrarse una solución a algunos de los problemas de la ética contemporánea en lo que él llama, siguiendo a Nebuloni, el «sentido objetivo de la subjetivad».[28] Para ello, es preciso detenerse en la «inog-

---

inteligencia. La persona, entonces, en este hecho, sale de sí para encontrar al objeto, y este objeto que ella encuentra la perfecciona: el perfeccio-namiento de la persona no es, en consecuencia, más que una participación que ella efectúa de la bondad del objeto, un acoplamiento de ella con el ente.» En mi traducción de este extracto de la *Filosofia del Diritto*, publicada bajo el título de *Sistema moral*, Universidad Veracruzana y Torres Asociados, México, 2015, traduje erróneamente la frase «*un soggetto di sì fatta natura*», pues leí en vez de «*di sì*» «*per sì*», poniendo en castellano «para sí».

25. Cf. Krienke, Markus, «Ri-fondazione metafisica dell'oggettività dopo Kant. Del concetto di oggettività in Antonio Rosmini», en: Brena, G.L. (ed.), *L'oggettività nella filosofia e nella scienza*, CLEUP, Padua, 2002, pp. 129-147.

26. Cf. Dossi, Michele, «Oggettività e alterità nel pensiero di Rosmini», en: el mismo y Nicoletti, Michele (eds.), *Antonio Rosmini tra modernità e universalità*, Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 127-141.

27. Nocerino, Giulio, «Oggettività e inoggettivazione nella filosofia morale di A. Rosmini», en: Signore, Mario y Brena, Gian Luigi (eds.), *Libertà e responsabilità del vivere*, Edizioni Messaggero, Padua, 2011, pp. 262-263.

28. Para este filósofo de Varese, la ética de Rosmini «revela todavía hoy una sorprendente actualidad: la originalidad y profundidad del objetivismo ético rosminiano son una seria alternativa al subjetivismo y relativismo hoy tan difusos. La simplicidad y al mismo tiempo la grandiosidad de la fundación sobre la cual Rosmini, dotado de las perspectivas gnoseológico-teoréticas (*ideológicas*) ganadas con el *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, impone la propia formulación del imperativo ético, le permitieron por otra parte sostener la confrontación con más fundaciones tradicionales de la ética y, entre ellas y contemporánea a él, la kantiana», Nebuloni, Roberto, «L'oggettivismo etico rosminiano», en: *Rivista di filosofia neo-escolastica*, LXXXII/4, 1990, p. 623. Ahora bien, Nocerino se decanta por la tesis de la inobjetivación, a pesar de

gettivazione», que Rosmini trata a propósito de la síntesis entre el ser ideal y el ser real en la monumental *Teosofia*.[29] Ahí, el tridentino habla de una «facoltà generale dell'inoggettivarsi», y lo hace justamente términos antropológicos, pues esta facultad la ejerce el hombre. En efecto, conocer no es otra cosa que la presencia de una entidad en sí a un sujeto. Estar presente es lo mismo que ser objeto del pensamiento. El sujeto, al tener presente una entidad en sí, con este hecho efectúa un acto que consiste en transportarse a sí mismo con el pensamiento a la entidad que le está presente. «In fatti il subietto con quell'atto con cui pensa un'entità straniera non pensa punto a se stesso, ma l'atto termina puramente in quest'entità; e non considera quest'entità come qualche cosa di se stesso, non considera alcuna relazione di quest'entità con se stesso, ma in virtù del suo atto compiuto, egli sta nell'entità sola e pura, come si altro non esistesse che lei.»[30] Esta inobjetivación no es lo mismo que objetivación, pues esta última es dotar a una entidad de forma de objeto, lo cual se da en la percepción intelectiva, como ya vimos; la inobjetivación consiste más bien, como se aprecia, en el acto con el cual el sujeto se transporta a sí mismo con su pensamiento a otra entidad,[31] que

---

que el propio Nebuloni habla de que volverse malvado sería degradarse a uno mismo, apoyándose en «Sulla definizione della legge morale» de Rosmini, Cf. *Ibíd.*, p. 629, nota 22. Este trabajo de Rosmini lo hemos traducido como «Sobre la definición de la ley moral», en: *Stoa. Revista de filosofía*, III/6, 2012, pp. 43-64. De todas formas, siempre ha habido cierta crítica sobre la originalidad de la filosofía rosminiana, Cf. Carabellese, Pantaleo, *Da Cartesio a Rosmini*, Sansoni, Florencia, 1946, p. 234.

29. Gomarasca, Paolo, «La monumentale *Teosofia* di Antonio Rosmini», en: *Studi cattolici*, n. 46, 1999, pp. 392-393.

30. Rosmini, Antonio, *Teosofia*, n. 867. «En efecto, el sujeto con el acto con el cual piensa una entidad extraña no piensa de ningún modo en sí mismo, sino que el acto termina puramente en esta entidad; y no considera esta entidad como una cosa de sí mismo, no considera alguna relación de esta entidad con sí mismo, sino en virtud de su acto completo él está en la entidad sola y pura, como si otra cosa no existiera más que ella.»

31. Beschin, Giuseppe, «L'inoggettivazione in A. Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, XXX/1-2, 1975, pp. 43-75; Piemontese, Filippo, «Oggettività filosofica e non oggettività ideologica», en: VV.AA., *Ideologia e filosofia*, Morcelliana, Brescia, 1967, pp. 234-236, Cf. Spiri, Silvio, «L'inobjettivazione nella prospettiva psicologica, metafísica e religiosa in Rosmini», en: Picenardi, Gianni (ed.), *Rosmini e la Teosofia. Dialogo tra i classici del pensiero sulle radici dell'essere*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2013, pp. 51-62.

es el objeto, y la piensa tal como es en sí misma y no en relación a sí, lo cual, como bien afirma Cuciuffo, tiene graves implicaciones morales.[32]

Así pues, el acto cognitivo, en cuanto tal, no consiste más que en transportarse a lo conocido, que es su término. En este sentido, el acto de conocer existe en lo conocido, aunque exista en el sujeto que lo efectúa en cuanto es acto, pero «non existe nel subietto in quanto si considera come puramente atto di conoscere, perché non è il subietto il conosciuto, ma è un'*entità* in sé non personale o subiettiva (benché sotto la forma dell'entità in sé possa stare ogni cosa anche il subietto). Conviene dunque dire che nell'atto di conoscere il subietto rimane escluso e per così dire annulato, rimanendo solo l'essere in sé, oggetto, termine, e sede dell'atto».[33] El acto del conocimiento consiste en que hombre parte de sí mismo, es decir, parte el sujeto desde sí mismo y, abandonándose, anulándose, va a buscar al otro, al objeto. Es verdad que la identidad del sujeto permanece, pues de lo contrario no podría denominársele sujeto; lo que sucede es que se vuelve otro sin perder su identidad. Uno y otro son continentes recíprocos, pues el sujeto es continente en cuanto va continuamente, durante el acto cognoscitivo, al objeto; mientras que el objeto es continente del sujeto en cuanto es ya conocido. «Vedesi dunque che nell'oggettivazione il subietto non si perde *assolutamente*, ma si perde *relativamente* all'oggetto in cui si trova posto.»[34] Obviamente el sujeto permanece, como decíamos, pero es capaz de transportarse con el pensamiento al objeto, merced a esta facultad general de la inobjetivación. Por ello Nocerino, al interpretar el aparte que nosotros también citamos, afirma que la persona se mueve para superar el cerco angosto de la propia

32. Cuciuffo, Michele, *Morale e politica in Rosmini*, Marzorati, Milán, 1967, p. 29.

33. Rosmini, Antonio, *Teosofia*, n. 867. «No existe en el sujeto en cuanto se considera como puramente acto de conocer, porque no es el sujeto lo conocido, sino una *entidad en sí* no personal o subjetiva (aunque bajo la forma de la entidad en sí puede estar cualquier cosa, incluido el sujeto). Por tanto, conviene decir que en el acto de conocer el sujeto permanece excluido y, por decirlo así, anulado, quedando solo el ser en sí, objeto, término y sede del acto.»

34. *Ibíd.*, n. 867. «Por tanto, se ve que en la inobjetivación el sujeto no se pierde *absolutamente*, sino se pierde *relativamente* al objeto en el cual se encuentra.»

subjetividad, se abandona a la objetividad del ser, «pero contemporáneamente, justo en este ir más allá de sí misma, se reencuentra, se recupera a sí, conquistando así, en el sentido más pleno, el sentido objetivo de su subjetividad. La persona realiza, de este modo, la *admirable conexión de las formas del ser* y en ella se reconquista».[35]

La potencia para inobjetivarse que posee la inteligencia se extiende, evidentemente, a toda entidad, a todo ser, pues todo es cognoscible por participar del ser, pero no se detiene o agota solo en el aspecto contemplativo, sino que puede llegar hasta las afecciones. En este sentido, la facultad de la inobjetivación, que corresponde a la inteligencia, impacta a otras facultades, aunque no necesariamente. Así, puede entenderse, por ejemplo, que la compasión por alguien más pueda tener un carácter puramente intelectivo, sin embargo también puede invadir al sujeto hasta afeccionar a otras potencias suyas. Pero cuando se tiene compasión solo contemplativamente, bajo una sola forma, a saber, como paciente, lo cual se desprende precisamente del amor,[36] aunque ya hay un acercamiento al plano afectivo, permanecemos en el plano cognoscitivo; es preciso llegar al plano moral, pues para Rosmini la inobjetivación puede ser también moral, tanto que la facultad moral no sería otra cosa justamente que el cumplimiento de la inobjetivación por medio del amor voluntario. ¿En qué sentido se puede afirmar esto último? Rosmini es sumamente consciente de este paso, y afirma que la inobjetivación puede estar acompañada o no por el amor, pero por la palabra amor hay que entender «i tre modi del riconoscimento volontario, della stima pratica, e dell'affezione, a quali poi consegue anche l'operazione esterna».[37] En efecto, el amor puede visualizarse, antropológicamente, en el reconocimiento voluntario, en la estima práctica y en la afección.[38] Muchas veces suele consi-

35. Nocerino, Giulio, «Oggettività e inoggettivazione nella filosofia morale di A. Rosmini», p. 266.

36. Cf. Rosmini, Antonio, *Teosofia*, n. 873, *in fine*.

37. *Ibíd.*, n. 878. «Los tres modos del reconocimiento práctico, de la estima práctica y de la afección, a los cuales sigue también luego la operación externa.»

38. El reconocimiento práctico no pertenece al orden teorético, aunque lo implica, sino al práctico; implica una determinación de la voluntad en su confrontación con el objeto conocido que, de este modo, se vuelve «razón» para la

derarse al amor solo en la afección, pero desde el punto de vista moral es mucho más amplia.[39] Por ello es que desde esta perspectiva se hace justicia a la petición de Nebuloni cuando pide que el amor no sea solo una consecuencia del reconocimiento, sino que es lo que anima a la buena voluntad a obrar tal reconocimiento.[40]

Efectivamente, cuando la inobjetivación alcanza a la voluntad, entonces la inobjetivación entra en el orden moral. El nodo con la facultad moral consiste en que esta exige que el hombre «ame» al objeto en el cual se inobjetiva. Pero no es suficiente. Es necesario que el sujeto, mediante la facultad moral, ame a la totalidad del ser, ame a todos los entes, pues esta totalidad esencialmente propia del objeto moral «è quella che dà al morale quella grandezza, quella dignità, e quella sublimità; che non può essere vinta o superata da cosa alcuna, perché non vi può esser cosa che sia più del *tutto*, compresovi il suo ordine, senz'il quale non sarebbe tutto veramente, né più sarebbe pregevole, né più amabile, né più possente».[41] Por tanto, la facultad moral es aquella por la que

---

voluntad misma, determinación que es más moral cuanto más conforme es con la verdad de la cosa conocida, Nebuloni, Roberto, «L'oggettivismo etico rosminiano», p. 625. Para Rosmini el mérito moral se funda en el amor, como lo expone al final de la *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 899. Ahí mismo escribe que el hombre virtuoso puede adquirir mérito de su virtud, aunque esta no haya llevado a beneficios exteriores para las naturalezas inteligentes, porque permanece siempre el amor, que aunque solo, demanda amor; y en el amor están compendiados todos los beneficios posibles, de suerte que amar al otro es lo mismo que querer todo su bien y estar listo para hacer todo sacrificio hacia él.

39. No nada más desde el punto de vista moral, sino desde el ontológico y antropológico, Cf. Grandis, Giancarlo, *Il dramma dell'uomo. Eros, agape e amore*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2003, pp. 89-262; Grandis, Giancarlo, «Una conoscenza affettuosa. La verità e l'amore dove e come si congiungono? Ecco la sintesi armoniosa operata da Rosmini», en: VV.AA., *Antonio Rosmini passione per la Chiesa*, Centro Editoriale Dehoniano, Bolonia, 2006, pp. 602-606. Desde el punto de vista de la filosofía política y del derecho, Cf. Campanini, Giorgio, *Antonio Rosmini fra política ed ecclesionologia*, Centro Editoriale Dehoniano, Bolonia, 2006, pp. 103-115.

40. Cf. Nebuloni, Roberto, «L'oggettivismo etico rosminiano», p. 629-630.

41. Rosmini, Antonio, *Teosofia*, n. 879. «Es aquella que a la moral da grandeza, dignidad y sublimidad; que no puede ser vencida o superada por alguna cosa, porque no puede haber cosa alguna que sea más que el *todo*, implicado su orden, sin el cual no sería todo verdaderamente, ni sería admirable, ni amable ni poseyente.»

el sujeto inteligente, al inobjetivarse en el ser tal como es, esencialmente ordenado, se adhiere a él con toda su voluntad. En consecuencia, el ser moral lo es en cuanto el ser es querido, «voluto», cuando actualmente es apetecido por la voluntad. Por ello puede decirse que el ser moral es lo amado actualmente.

Para ser querido debe ser primero objeto, pues la voluntad no puede querer sino lo que es visto como objeto; por ello es que la forma objetiva del ser, el ser ideal,[42] es presupuesta por la voluntad. Pero para darse cita el bien moral, debe haber una facultad subjetiva, que es la facultad «real» de la voluntad, empero también la facultad de la inteligencia, que es igualmente real. Por lo cual la forma moral nos permite ver al ser desde una nueva perspectiva, que es la amabilidad por la que es apetecida por la voluntad. «L'essere morale dunque inchiude l'essere oggetto, e l'essere oggetto inchiude l'essere subietto: così s'involgono le tre forme l'una nell'altra nell'essere morale.»[43] Y en un pasaje anterior ha escrito el tridentino:

> L'essere morale è l'essere amabile e amato. La proprietà di essere amabile e amato è propria del solo essere, perché è una delle tre sue forme supreme. Ora, l'essere obiettivo è congiunto al principio reale come amabile e amato, è amabile e amato come un altro, e non come se stesso. Ma il principio che ama è il principio reale, cioè il principio intellettivo. Questo principio dunque è un *reale* che, amando l'essere obiettivo che ha presente, si congiunge con quest'atto d'amore all'essere come a un altro, amabile e da lui amato. Il reale finito dunque, che ha l'intuizione dell'essere obiettivo, si congiunge *per via d'amore* all'*essere morale*, che è l'essere obiettivo in quant'è amabile e amato da un reale.[44]

Desde estos lineamientos ontológicos se sostiene la ética rosminiana.[45] En efecto, la filosofía moral de Rosmini busca armo-

---

42. Cf. Riva, Clemente, «Il concetto di forma oggettiva», en: VV.AA., *De Deo in Philosophia S. Thomae et in odierna philosophia*, Officium Libri Cattolici, Roma, 1966, pp. 294-299.

43. Rosmini, Antonio, *Teosofia*, n. 880. «Por tanto, el ser moral incluye al ser objeto, y el ser objeto incluye al ser sujeto. Así se implican las tres formas, una en la otra, en el ser moral.»

44. Schiavone, Michele, *L'etica del Rosmini e la sua fondazione metafisica*, Marzorati, Milán, 1962, 200 pp.

45. Rosmini, Antonio, *Teosofia*, n. 739. El ser moral es el ser amable y amado. La propiedad de ser amable y amado es propia del solo ser, porque es

nizar al sujeto con el objeto; sostiene que el sujeto, para perfeccionarse moralmente, debe amar a las cosas por aquello que son. Si las ama no por aquello que son, sino por lo que el sujeto quiere que sean, entonces se da un desorden moral que viene a minar la perfección moral del sujeto; como dice Zama, lleva al hombre a actuar contra su verdadera naturaleza y a comportarse como un ser inferior, aunque jamás su comportamiento mine la dignidad superior que tiene en relación con las cosas no-inteligentes.[46]

Ahora bien, nos parece del todo acertado que Krienke caracterice el problema de la filosofía moral moderna como el «acuerdo entre la virtud y la felicidad»,[47] es decir, la filosofía moral moderna pretende conciliar estos dos elementos que al inicio se habían dividido.[48] Ciertamente puede entenderse al

---

una de sus tres formas supremas. Ahora bien, el ser objetivo está unido al principio real como amable y amado, es amable y amado como otro, y como sí mismo. Este principio, entonces, es un *real* que, amando al ser objetivo que tiene presente, se une con este acto de amor al ser como a otro, amable y por él amado. El real finito, por tanto, que tiene la intuición del ser objetivo, se une *por vía del amor* al *ser moral*, que es el ser objetivo en cuanto es amable y amado por un real».

46. Cf. Zama, Rita, *La persona e la libertà in Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2006, p. 116. No ha sido nuestra intención en este trabajo revelar la dignidad que tiene el sujeto inteligente. A ello hemos dedicado nuestro trabajo: Buganza, Jacob, «La dignidad del sujeto inteligente: el personalismo rosminiano», en: *Open insight*, VI/9, 2015, pp. 45-69. Baste decir que la dignidad del hombre surge por la dignidad de la idea de ser, porque el ser que se intuye y con el que se crea la mente humana es infinito, y solo lo infinito es digno. En efecto, como bien apunta Cioffi, la objetividad que se encuentra en la contemplación intelectiva tiene algo de infinito, y la primera dignidad del hombre está en la contemplación de la verdad. La inteligencia está ordenada a percibir el absoluto ser y el absoluto bien, y por tanto lo infinito, y solo percibiendo lo infinito sus fuerzas pueden agotarse, no pudiendo cumplir cosas más excelsas. En el ordenamiento al ser absoluto está la segunda causa de la dignidad del hombre. La tercera causa está en la capacidad para unirse al ser absoluto, de lo cual nace la beatitud; por tanto, el hombre es digno por esta causa asimismo, Cf. Cioffi, Mario, *Persona e diritto in Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2005, p. 65.

47. Krienke, Markus, «Ama agli esseri tutti. Il problema della fondazione dell'etica in Antonio Rosmini», en: *Rivista teologica di Lugano*, XIV/1, 2009, p. 162.

48. MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2004 (2.ª ed.), 350 pp. Ciertamente no todos están de acuerdo con esta caracterización, como por ejemplo: Mees, Leonardo, «*Depois da virtude*, mas antes do niilismo?», en: *Revista filosófica Sâo Boaventura*, IX/1, Curitiba, 2015, pp. 11-21.

utilitarismo como la absorción de la moralidad en la felicidad, y al deontologismo como la abolición de la felicidad en pos de la virtud.

> Rosmini critica ambas aproximaciones como abstractas, objetivistas, recuperando para la ética la necesidad de referirse al concepto de persona. Es en este sentido que él propone el amor como la clave de la ética, definiéndola como *ontológicamente primaria, como constitutiva de la naturaleza espiritual del hombre*. Es aquel acto de la voluntad que corresponde al bien (universal), conocido en su orden (universal). De este modo, Rosmini quiere salvar la moral de las dos reducciones que ofenden su aspecto universalístico y que se verificarían paradójicamente en dos aproximaciones modernas: o sea, la reducción a la observancia de la ley, que sacrifica aquel aspecto universal de la moral que se refiere a todo el hombre en su entereza personal; y la reducción subjetivística que reduce la moral a un concepto cuantitativo de felicidad por la cual ella ya no es más apriorísticamente universalizable a través del imperativo.[49]

El eje sobre el cual giran los conceptos de virtud y felicidad, a nuestro parecer, es el de amor, pues, como hemos argumentado, está a la base del *essere morale*. En una carta que escribe Rosmini unos meses antes de su muerte a Tommaseo, dice que el amor es la primera pasión racional y causa de todas las otras: «Questa passione consiste in un primo movimiento dell'animo verso ciò che, in qualunque maniera, s'apprende como bene affine di ottenere il possesso».[50] Por tanto, nos parece, al tratarse de una pasión racional, puede entenderse que la virtud sea vista *in nuce* como el justo amor que se «debe» a las cosas, de donde proviene asimismo la felicidad.[51] El acto natural de la voluntad es precisamente el amor, pues con este acto la voluntad se adhiere al bien, y estando unida a este bien, entonces experimenta el gozo.[52] En un pasa-

---

49. Krienke, Markus, «Ama agli esseri tutti», pp. 162-163.

50. Rosmini, Antonio y Tommaseo, Niccolò, *Carteggio edito e inedito* (al cuidado de Virgilio Missori), Marzonari, Milán, 1967, t. II, let. 358, p. 422.

51. Cf. Buganza, Jacob, *Nomología y eudemonología*, Caps. IV y V.

52. Se trata en todo momento de un bien ordenado, pues el bien moral implica la idea de orden, Cf. Sciacca, Michele Federico, *La filosofia morale di A. Rosmini*, p. 118.

je muy significativo de la *Filosofia del Diritto*, nuestro autor expresa:

> Quando noi, rientrando in noi stessi per contemplare un oggetto, diciamo volontariamente senza sospensione o ritraimento di volontà: *questo oggetto è bello, buono, degno, prezioso*; facciamo un atto giusto, se quell'oggetto è tale nella nostra apprensione, quale lo diciamo essere. Allora l'anima nostra intellettiva, non turbata da amarezza di volrere alcuno contrario che s'affatichi a ritrarla dalla pienezza del suo assenso, veggendo e affisando tutta aperta quella beltà, quella bontà, quella dignità ed eccellenza, che è piò o men nell'oggetto, ne prova un cotal diletto e godimento: il quale le surge da una legge intima e arcana, che lega l'*anima intellettiva* coll'*essere*, con tutto l'essere, con ogni entità. Questo è ciò che si chiama *amore appreziativo*; perocché è un affetto che si continua all'atto dell'appreziamento, o del giudizio che favorevolmente e volontariamente l'uomo fa.[53]

Para completar nuestro argumento, retomemos la propuesta que Rosmini elabora sobre la virtud moral en el *Compendio di etica*, pues en ella se logra ver cómo engrana con nuestra lectura del amor a través de la cualificación de la voluntad en cuanto tal. En efecto, en el *Compendio* Rosmini afirma que la virtud es una cualidad por la cual la voluntad y sus potencias subordinadas se disponen a obrar el bien moral (bien que, ciertamente, está ordenado intrínsecamente).[54] La virtud, considerada en su unidad, es la cualidad que hace buena a la voluntad, y por tanto hace bueno al hombre, pues el hombre es fundamentalmente su

---

53. Rosmini, Antonio, *Filosofia del Diritto*, t. I, p. 174. «Cuando nosotros, reentrando en nosotros mismos para contemplar un objeto, decimos voluntariamente sin suspensión o retraimiento de la voluntad: *este objeto es bello, bueno, digno, precioso*, hacemos un acto *justo* si aquel objeto es tal en nuestra aprehensión, tal como decimos que es. Entonces nuestra alma intelectiva, no turbada por la amargura de querer lo contrario que se debilite para retraerla de la plenitud de su asentimiento, viendo y fijando toda abierta dicha beldad, bondad, dignidad y excelencia, que está más o menos en el objeto, prueba un cierto deleite y gozo, el cual le surge por la ley íntima y arcana, que liga al *alma intelectiva* con el *ser*, con todo el ser, con toda entidad. Esto es lo que se llama *amor apreciativo*, porque es un afecto que sigue al acto de la apreciación, o del juicio que favorable y voluntariamente el hombre lleva a cabo.» Cf. De Lucia, Paolo, *Essere e soggetto*, pp. 62-63.

54. Manfredini, Tina, *op. cit.*, p. 320.

voluntad (tema ya anunciado por nosotros, pero que revisaremos más adelante). Así pues, la virtud es la preponderancia absoluta de la voluntad hacia la primera y eterna ley, y un constante y universal propósito para obrar en conformidad con ella. Esta adhesión constante y universal a la suprema ley moral implica siempre la reverencia hacia ella, pues no puede hacerse por un motivo secundario, pues entonces la ley serviría a algo más.[55] Ahora bien, este hábito de la voluntad se suele llamar también «justicia», tomada esta palabra como virtud universal, pues la justicia no es otra cosa que un propósito universal y constante para dar a cada cosa lo suyo. Así pues, si la virtud universal se llama justicia, esta se revela primordialmente a través de su acto inicial, que es el reconocimiento de los entes por aquello que son, acto mediante el cual se efectúa una justa estima de ellos. Pero aquí llegamos al nudo de nuestro argumento, pues Rosmini escribe que si se «considera il secondo suo atto, che è l'*affezione* che seguita al riconoscimento qual necessario effetto o compimiento, la virtù prende il nome di *dilezione* e di *amore universale*. Così alla *giustizia* e all'*amore* si può ridurre egualmente ogni virtù».[56]

Pero en estas definiciones no aparece con claridad la felicidad, la cual a veces toma el nombre de beatitud (es bien sabido que la felicidad plena suele llamarse beatitud dentro de la filosofía cristiana). En otro pasaje de la *Filosofia del Diritto*, en el que se concreta la ontología trinitaria nuevamente, nos permite dar cuenta de la supuesta laguna:

> Quando un *essere reale* qualsiasi, per esempio l'uomo, intuisce l'*essere ideale*, dicesi participe della *verità*; quando egli prende l'*essere*

55. No hay contradicción al afirmar que el bien moral es incondicional, en el sentido de que no obedece a factores físicos, sociales, psicológicos, etcétera; y que al mismo tiempo sea querido en vistas del Bien Absoluto, pues el hombre absolutamente quiere al bien, es decir, quiere infinitamente aquel Bien que es Absoluto, pues solo Este puede apagarlo, volverlo feliz o beato, Cf. Chimirri, Giovanni, «La fondazione teologica del bene e dell'amore in Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, CIX/1-2, 2015, p. 25.

56. Rosmini, Antonio, *Compendio di etica*, n. 522. «Considera el segundo acto suyo, que es la *afección* que sigue al reconocimiento, cual necesario efecto o cumplimiento, la virtud toma el nombre de *dilección* y de *amor universal*. Así a la justicia y al amor se puede reducir toda virtud.»

> *ideale* per norma de' suoi sentimenti e delle sue azioni, in quanto da sé dipendono, egli dicesi fornito di *virtù*; in quanto poi, condotto dalla norma dell'essere ideale preso nella sua universalità, egli giunge ad amare e a godere della pienezza dell'essere, egli dicesi *beato*.[57]

En la *Società ed il suo fine* escribe a propósito: «L'essere in quanto egli luce alla mente è *verità*; in quanto è voluto senza limite né arbitraria esclusione, è oggetto di *virtù*; finalmente in quanto si comunica pienamente all'uomo, diventa forma di sua *beatitudine*».[58] En todo esto se aprecia nuestro argumento, porque la verdad no puede sino ser amada, y la virtud consiste en adecuarse con un amor proporcional a la verdad, en cuanto se vuelve esta última norma del actuar moral; y armonizar la verdad con el actuar, que es en lo que consiste la virtud, no puede sino amarse porque la felicidad siempre se ama *per se* y no por otra cosa. Para elaborar el argumento de otra forma, la verdad informa al hombre, la virtud es la perfección de la persona humana, y la felicidad es aquel estado perfecto al cual tiende incesantemente la naturaleza humana; pero este estado perfecto no se puede encontrar fuera de la virtud; por tanto, no puede encontrarse fuera del amor, porque la virtud es el amor universal.[59]

Habrá que decir algo todavía en relación a la felicidad (tendencia innata que poseemos en vistas a colmar nuestro ser)[60] para aclarar nuestra tesis. En varios pasajes de la obra del rove-

---

57. Rosmini, Antonio, *Filosofia del Diritto*, t. II, n. 99. «Cuando un *ser real* cualquiera, por ejemplo el hombre, intuye al *ser ideal*, se dice que participa de la *verdad*; cuando toma al *ser ideal* como norma de sus sentimientos y acciones, en cuando dependen de él, se dice dotado de *virtud*; cuando es conducido por la norma del ser ideal tomada en su universalidad, llega a amar y gozar de la plenitud del ser, y entonces se llama *beato.*»

58. Rosmini, Antonio, *La società ed il suo fine*, l. IV, Cap. VI, p. 357. «Cuando un *ser real* cualquiera, por ejemplo el hombre, intuye al *ser ideal*, se dice que participa de la *verdad*; cuando toma al *ser ideal* como norma de sus sentimientos y acciones, en cuando dependen de él, se dice dotado de *virtud*; cuando es conducido por la norma del ser ideal tomada en su universalidad, llega a amar y gozar de la plenitud del ser, y entonces se llama *beato.*»

59. Sobre el concepto de amor universal diserta: Nebuloni, Roberto, *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milán, 1994, pp. 165-168.

60. Cf. Rosmini, Antonio, *Della speranza*, I, 1, 4.

retano pueden encontrarse elementos para sostener nuestra postura. Uno de ellos, proveniente de la *Società ed il suo fine*, resulta revelador. Ahí nuestro autor asegura que el verdadero bien humano es la virtud moral y los bienes que armonizan con ella. Si un bien excluye a la virtud moral, entonces deja de ser un bien humano. Ahora bien, la virtud produce tres elementos, los cuales nacen con el acto virtuoso mismo. El primero es la voluntad que, sintiendo la autoridad de la verdad, le exige adherirse a ella. El segundo es que, con esta adhesión, la voluntad se deleita. El tercero consiste en que, sintiendo la voluntad que su adhesión es digna de aprobación, esta es verdaderamente aprobada por la inteligencia. «Gli elementi dunque che si rinvengono in ogni atto virtuoso della volontà, sono: 1) adesione volontaria agli enti secondo l'autorità del vero, 2) diletto dell'adesione, e 3) approvazione.»[61] Por tanto, la felicidad consiste precisamente en este deleite de la voluntad que es aprobada por el entendimiento. Y esta aprobación se debe, nos parece, a la manera adecuada con la cual la voluntad ama a todos los entes.

Así pues, si el amor apreciativo se desprende del juicio justo que se lleva a cabo sobre las cosas, y de este amor apreciativo se sigue un deleite y gozo en la parte más elevada del hombre; y siendo el juicio justo el principio de toda virtud, pues ahí se encierra el acto primario de la voluntad desde el punto de vista moral; y siendo la felicidad precisamente el deleite y la aprobación que se realiza debido al acto virtuoso de la voluntad que se adhiere a la verdad, entendida como autoridad, entonces la felicidad consiste en el amor universal a la verdad en la cual la adhesión voluntaria se decanta en su actividad, sea esta espontánea o libre. Por ello es que Krienke, apoyado en Dossi (lo cual secundamos, ciertamente), asegura que el amor es la realización de la justicia, la cual se vuelva el primado característico del amor mismo como resultado del juicio práctico; el amor llega directa e intuitivamente ahí donde la justicia moral debe llegar a través de los juicios prácticos. Así pues, el hombre, en la forma moral se vuelve integralmente hombre, pues desarrolla su per-

61. Rosmini, Antonio, *La società ed il suo fine*, l. II, Cap. II, p. 191. «Por tanto, los elementos que se encuentran en todo acto virtuoso de la voluntad son: 1) adhesión voluntaria a los entes según la autoridad de la verdad, 2) deleite por la adhesión, y 3) aprobación.»

fección y se reconoce como radicado en la irreductible dignidad.[62] Por ello es que tanto la felicidad como la virtud encuentran sistematización en esta filosofía moral, como hemos demostrado en *Nomología y eudemonología*; se trata, en definitiva, de una ética que mira a la parte objetiva, fincada en el ser de la cosa juzgada, en el deber que se tiene hacia ella (lo cual implica también al deber que tenemos hacia nosotros mismos, vistos como objetos), y el aspecto subjetivo que consiste en el deleite de la voluntad y la aprobación de la inteligencia, a la cual se denomina felicidad.

---

62. Krienke, Markus, «Ama agli esseri tutti», p. 164. Por nuestra parte hemos revisado y nos hemos adherido a la tesis de: Dossi, Michelle, «Ethik und Objekt. Skizzen einer rosminischen Lehre von der Alterität», en: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 56, 2005, pp. 49-62.

V

LA UNIDAD DEL HOMBRE FINCADA EN LA VOLUNTAD Y LA VÍA MORAL

En la *Antropologia in servizio della scienza morale*, Rosmini define a la persona como un sujeto inteligente, y explicitando su definición afirma que «si chiama persona un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, ed incomunidabile».[1] En primer lugar, «individuo substancial» no es otra cosa que precisamente una substancia (aquel acto de ser por el que una esencia subsiste), que es individuable e incomunicable, y tiene todo lo que se requiere para subsistir.[2]

Suele tomarse como significado de la palabra sujeto algo semejante a la substancia en sentido aristotélico, a saber, como lo que es apto para albergar a los accidentes. De hecho, vulgarmente es el significado etimológico de *sub-jectum*, lo que está por debajo de los accidentes, lo cual llega a abarcar a los seres

1. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 832. «Se llama paerona a un individuo substancial inteligente, en cuanto contiene un principio activo, supremo e incomunicable.» Asimismo, Cf. Addante, Pietro, «Antonio Rosmini e la centralità della persona», en: VV.AA., *Il federalismo tra filosofía e política*, Centro per la filosofía italiana, Roma, 1998, pp. 459-474; Cioffi, Mario, «Rosmini tra l'essere, persona e società», en: *Città di Vita*, LV/3, Florencia, 2000, pp. 319-346; Dossi, Michele, «Dignità della persona e fondazione dei diritti nel pensiero di Antonio Rosmini», en: Tugnoli, Claudio (ed.), *Tra dire e il fare. L'educazione alla prassi dei diritti umani*, Franco Angeli, Milán, 2000, pp. 33-57; Pagano, Paolo, «Essere e persona: un destino solidale», en: *Rivista rosminiana di filosofía e di cultura*, XCVI, 2002, pp. 337-357. Desde una perspectiva más amplia: Guggione, Eugenio, «The Supremacy of Justice and Right in the Political Thought of Rosmini», en: Cook, Bernard (ed.), *An Introduction to the Thought of Antonio Rosmini*, Loyola University of New Jersey, Nueva Orleans, 2000, pp. 5-19.

2. Cf. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 765-766.

insensitivos e, incluso, hasta a los pensamientos, como cuando se dice que un tema es el sujeto (o argumento) de un discurso. Pero este significado es traslaticio; no aprehende el significado real de sujeto. En el caso de los entes insensitivos, al no sentirse ellos mismos, no existen para sí, sino para quienes los sienten, para quienes los perciben. Y es que la mente, al concebir un ente insensitivo, cae en la cuenta de que hay alguna propiedad en él que es necesaria para que existan las otras realidades (accidentales); de ahí que atribuya a estos seres insensitivos la característica de sujetos, aunque más bien, para Rosmini, haya que denominarlos «sujetos de concepción», simplemente.

Pero cuando se habla de entes sensitivos, entonces «il sentimento è un principio interno, e non è punto un mero oggetto della mente che lo contempla. Corre dunque un'immensa diversità fra il modo di essere di ciò che è insensitivo, e il modo di essere di ciò che sente».[3] El argumento de Rosmini se entiende considerando que el ente insensitivo no constituye sino una existencia relativa a un sentimiento, de suerte que consiste toda en poder ser materia o término del sentimiento. El ente sensitivo, que es esencialmente sentimiento, una vez dado, no tiene necesidad de otro, pues es algo por sí, es una forma, y no una mera materia informe. Por tanto, solo a los entes sensitivos corresponde la palabra sujeto; no a la mera materia, pues aunque pueda constituir parte del sujeto, el modo de existir de la materia es siempre por referencia a un principio sentiente (es siempre una fuerza que actúa sobre nuestro sentir);[4] sin este principio sentiente, la materia no está informada sensitivamente y, en consecuencia, no es un sujeto propiamente, sino a lo sumo un mero *supposto*.

Pero la filosofía no se contenta con el significado anterior, sino que se dirige a esclarecerlo aun más, y la filosofía moderna lo ha hecho en buena medida. Efectivamente, la palabra sujeto se contrapone a la palabra accidente, de la que hablamos, y a la palabra objeto. En relación a su diferenciación con la palabra objeto, puede definirse como «ciò che è un principio di azione o

3. *Ibíd.*, n. 773. «El sentimiento es un principio interno y no es de ningún modo un mero objeto de la mente que lo contempla. Por tanto, hay una inmensa diversidad entre el modo de ser de aquello que es insensitivo y el modo de ser de aquello que siente.»

4. Cf. Ottonello, Pier Paolo, *Saggi rosminiani*, p. 68.

che riceve in sè l'azione».[5] En efecto, la palabra sujeto en este sentido viene a significar algo que subsiste por sí y en sí mismo, y no tanto lo que se opone a los accidentes, aunque tenga relación con este segundo significado, ciertamente. Mas a Rosmini le interesa destacar que la teología cristiana ha tomado los nombres de sujeto, hipóstasis y persona no para significar en primer lugar «un principio que rige a los accidentes», sino para significar prioritariamente «una cosa subsistente», como enseña Santo Tomás: una cosa que no tiene necesidad de otra para existir. Es lo mismo que decir que tales vocablos en teología no se toman para contraponerlos a los accidentes, sino para contraponerlos al objeto, de suerte que vienen a expresar una existencia subjetiva, y por ello propia, interna e independiente.[6]

En suma, el tridentino piensa que los seres dotados de sentimiento son los únicos a los que puede llamarse sujetos, significando este término (*i*) lo que indica el principio que rige a los accidentes, o (*ii*) lo que indica el principio que tiene un modo de existir propio, absoluto y no meramente relativo. Según Rosmini, el significado (*ii*) es lo que constituye propiamente el carácter esencial del sujeto, de suerte que considera como sujeto también a una forma simple y libre de cualquier accidente, en cuanto ella tiene una subsistencia propia, que se refiere a la vida y sentimiento que hay en ella, en lo cual consiste el real y absoluto existir. Por tanto, sujeto es «un essere sensitivo in quanto contiene in sè un principio attivo supremo».[7] ¿Por qué un principio activo supremo? Porque en el caso de los entes meramente sentientes hay también un principio activo, aunque su actividad en buena medida se reduzca a un sentir pasivamente respecto a un agente que suscita la sensación; pero con todo supone una actual existencia. Que el sujeto sea un principio activo supremo significa que es al mismo tiempo, dado el caso, lo que rige a los accidentes y lo que constituye la razón de su subsistencia. El principio es fuente de subsistencia, y es la de un ente que tiene un modo de existir propio de manera actual (activo). Pero, ¿por qué supremo? Porque si estuviese sometido a algún otro princi-

---

5. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 777. «Aquello que es un principio de acción o que recibe en sí la acción.»

6. *Ibíd.*, n. 777, nota 4.

7. *Ibíd.*, n. 779. «Un ser sensitivo en cuanto contiene en sí un principio activo supremo.»

pio, vendría a depender de este, y no tendría en sí la base de la propia existencia, ni sería aquel clavo, por decirlo así, del cual depende todo el sentimiento.[8]

Ahora bien, el hombre es un sujeto a la vez animal e intelectivo. Rosmini dedica varias páginas a dilucidar en qué consiste el sujeto meramente sensitivo y el meramente intelectivo, que no retomaremos ahora. Lo que nos interesa es alcanzar la noción de «persona», pues nos interesa exponer cómo es que esta realidad (e idea, ciertamente) se vincula con el desarrollo moral, culmen, desde nuestro juicio, de la antropología rosminiana. Para llegar a ella, sigamos el camino trazado por la *Antropologia in servizio della scienza morale* en relación al sujeto humano. En efecto, luego de exponer en qué consisten el sujeto meramente animal e intelectivo, nuestro autor afirma que el sujeto humano siente materialmente, siente lo extenso, y al mismo tiempo siente la propia actividad (lo cual no sentiría si fuera meramente sensitivo), en lo cual se mezcla lo pasivo y lo activo. También intuye al ser, y siente la actividad cognoscitiva.

Pero, dice Rosmini, «non basta». El sujeto humano, único y simple, une lo sentido con lo entendido. Mediante esta unión ve que lo *sentido* existe en lo *entendido* como ente; ve que el sentimiento hace una ecuación con la idea, que es una realización del ente intuido en la idea, y que por ello hay ahí un ente o principio sentiente. Por tanto, la unión que el hombre efectúa del sentimiento con el ente le produce la percepción del principio sentiente, sin el cual permanecería inexplicable el sentimiento mismo. De una manera semejante el hombre llega a descubrir un principio inteligente cuando en vez de aplicar el ente al propio sentimiento material lo aplica a la propia cognición, a la percepción intelectiva del sentimiento, al mismo ser intuido. Entonces ve la cognición o percepción en el ente, adecúa estos dos términos, reconoce que la cognición o percepción no es más que el mismo ente realizado y concluye que hay un cognoscente, hay un percipiente, hay un principio inteligente, justamente porque hay cognición, percepción, intelección.[9]

Pero hay un tercer acto que se advierte a partir de los dos anteriores. Al conjuntar el sentimiento y la idea, la forma real y

8. *Ibíd.*, n. 781.
9. *Ibíd.*, n. 805-806.

la ideal del ser, alcanza la percepción intelectual, que ya hemos explicado en el capítulo anterior. Esta tercera actividad toma al extenso sentido, que es el producto de la actividad sentiente, y toma al ente intuido que es suministrado por la actividad inteligente, y pone juntos estos dos términos de las dos actividades sentiente e inteligente formando una sola, componiendo un ente único ideal-real, que se llama percibir intelectivamente. Esta actividad también se siente, y se siente que domina a las otras dos. Por ello el sujeto concluye que el principio sentiente y el principio inteligente es la única y misma actividad. Pero además de sentir esta actividad, la percibe intelectivamente. Por ello es que la concibe ya como un «ente», pues el percibir intelectivamente consiste en la unión de lo sentido con lo entendido. Ahora bien, ella no puede ser un ente sino a condición de que tenga un principio activo subsistente. Por tanto, concluye Rosmini, el hombre descubre en esta actividad al ente, la substancia, el principio activo «senziente intelligente e uniente», principio del todo único y simplísimo, pero dotado de un trino acto.[10]

Una vez que el hombre ha encontrado que es uno solo este principio, solo le hace falta ser consciente de él. Cuando concibe esta actividad única, que solemos llamar con el nombre de «racional», y concibe que esta actividad razonante es idéntica consigo mismo, entonces se percibe a sí mismo y dice «yo».

> Perocchè l'*Io* esprime identità fra il principio ragionante e il principio che lo pronuncia dicendo *Io*; cioè a dire, colui che pronuncia *Io*, con articolare questo monosillabo attesta di essere consapevole che vi ha un'attività e che questa attività è quella stessa che parla, che annunzia se stessa, che è consapevole di se stessa; dee dunque chi pronuncia *Io* aver riflettuto sulla propia attività, e aver conosciuto che il riflettente sulla propria attività non è un principio diverso dall'attività stessa su cui riflette.[11]

10. *Ibíd.*, n. 807-808.

11. *Ibíd.*, n. 809. «Porque el *yo* expresa identidad entre el principio razonante y el principio que lo pronuncia diciendo *yo*; esto es, aquel que pronuncia *yo*, al articular este monosílabo es testigo de ser consciente que hay una actividad y que esta es aquella misma que habla, que se anuncia a sí misma, que es consciente de sí misma. Por tanto, quien pronuncia *yo* debe haber reflexionado sobre la propia actividad y haber conocido que el reflexionar sobre la propia actividad no es un principio diverso de la actividad misma sobre la cual reflexiona.»

El sujeto ya existe antes de la pronunciación del yo, es decir, el sujeto con la consciencia de que es él mismo quien produce todas las actividades que él realiza y en él se suscitan es posterior a la existencia del yo. Por ello es que puede decirse que hay diferencia entre el yo y el sujeto, pues, parafraseando a Rosmini, el concepto de un sujeto consiste en ser él un principio activo supremo dentro de un cierto individuo, en ser la base radical de la subsistencia y de la actividad de un individuo. El concepto del yo propiamente consiste en tener consciencia de sí. Así que, si hubiese un principio activo que tenga consciencia de sí en un cierto individuo, este principio ya sería un yo, en cuanto no fuese supremo, en cuanto no dependiese de él la subsistencia del individuo, sino que dependiese de otro principio subsistente en el individuo mismo, al cual principio solamente correspondería el llamarse un sujeto.[12]

Ahora bien, aclarado en qué consiste el sujeto, puede entenderse con mayor profundidad por qué la persona es concebida por Rosmini como un sujeto inteligente. Es un individuo substancial inteligente, en cuanto posee un principio supremo, activo e incomunicable. La palabra persona expresa una «relazione sostanziale», o sea, una relación que se encuentra en el orden intrínseco del ser de una substancia. Por ello es que no todo lo que hay en un individuo humano constituye propiamente su persona, sino lo que se refiere a su principio activo supremo e incomunicable. En efecto, la persona es precisamente el principio activo supremo de este individuo que llamamos sujeto racional. En consecuencia, la persona es un tipo de individuo sentiente, y este individuo sentiente es precisamente un sujeto intelectivo. De ahí Rosmini resume como propiedades de la persona (*i*) que es una substancia, (*ii*) que es un individuo y, por tanto, pertenece a los entes reales, (*iii*) que es inteligente, (*iv*) que es un principio

12. *Ibíd.*, n. 810, 5. Se trata, en definitiva, de un concepto necesario para la ciencia moral. Sin el yo, no hay un «yo hago», un «yo actúo», como sostendría por ejemplo Hume y el sensismo más extremo. Se trata, como se aprecia en Rosmini, de dos momentos distintos, pues la falta de consciencia del yo solo revela que no se han desarrollado las facultades necesarias para ello. Y también se incluye todo lo orgánico humano, como bien destaca: Negri, Antimo, «Corporeità e discorso ético. Proposta per una lettura attuale della teoría rosminiana del sentimento fondamentale», en: *Giornale di metafísica*, 1982, pp. 237-289.

activo, en el sentido de que implica también la misma pasividad, pero es a la persona a la que se refiere y de donde parte en último análisis toda la actividad y pasividad del individuo; (*v*) que es supremo, porque cualquier otro principio depende de él; y (*vi*) es incomunicable, porque no puede comunicarse y no dejar de ser él mismo.

Por tanto, el sujeto intelectivo y la persona son la misma cosa. El principio intelectivo, que es al mismo tiempo volitivo, es lo más excelente que hay en la naturaleza humana. Parafraseando nuevamente a Rosmini, el principio sensitivo e instintivo es lo que constituye al sujeto en los brutos, pues en los brutos este principio no tiene ya nada que esté sobre él, por lo cual es principio, por lo cual de él comienza toda actividad del bruto. Pero en el hombre el principio, el punto más elevado de la existencia, no es meramente sensitivo, sino más bien intelectivo, y el sensitivo le está agregado como un cierto instrumento, como un súbdito, como un medio para su fin, como materia de conocimiento.[13]

El hombre es múltiple en sus manifestaciones, lo cual es un hecho evidente. Hábitos, actitudes, caracteres, casi hasta el infinito, lo cual se ve en todos los tiempos y lugares. Pero una multiplicidad así de evidente se reduce a pocos principios (instinto vital, instinto sensual, instinto humano o intelectual, voluntad y libertad, además de las fuerzas físicas), y finalmente a uno solo, que nuestro autor llama «personalità». Los principios están subordinados, y cuando el hombre actúa libremente, hace que los otros principios se muevan de acuerdo con su dictamen. Que se muevan mediatamente estas potencias nos hace caer en la cuenta de que «le potenze inferiori non sono propriamente noi stessi (la nostra personalità), ma sono legate con noi strettamente in modo da formar un solo *individuo*».[14] Es importante considerar que las actividades que realiza el hombre no dejan de efectuarse a pesar de que estén ligadas y subordinadas a un principio supremo. Por tanto, el hombre o bien actúa según las propias leyes de cada principio, o bien movido por el principio supre-

---

13. *Ibíd.*, n. 832.

14. *Ibíd.*, n. 840. «Las potencias inferiores no son propiamente nosotros mismos (nuestra personalidad), sino que están ligadas con nosotros estrechamente de modo que formamos un solo *individuo.*»

mo. Si los actos son llevados a cabo en solitario sin que intervenga el principio supremo, entonces son actos naturales; si son movidos por el principio supremo del hombre, entones son actos personales.

La persona puede intervenir moviendo a los principios inferiores, o consintiéndoles actuar, es decir, permitiéndoselos. En el primer caso hay imperio de la voluntad, y en el segundo mero consentimiento. Hay una superioridad que Rosmini denomina «dinámica» en este proceder del hombre. El instinto no mueve a la voluntad por imperio o violencia, sino solo por persuasión, por invitación, por solicitación. Pero si la voluntad se niega a la invitación del instinto, aquella mueve imperativamente a este. Por ello el instinto animal, incluso cuando llega a doblegar a la voluntad, no lo hace sino servilmente, nunca como patrón; la voluntad tiene la señoría sobre el instinto, y no por vía de la persuasión, sino por el forzoso imperio que manda. El poder del instinto es, en el sentido clásico del término, político, mientras que el de la voluntad es despótico.

De inmediato, Rosmini busca sintetizar el argumento arguyendo que los cinco principios para obrar que se observan en el hombre no se distinguen entre sí tal como nosotros los hemos separado, esto es, en cuanto a su existencia. Todos los principios se pueden reducir a dos, a saber, el principio para obrar subjetivo y el principio para obrar objetivo. Los instintos vital, sensual y humano se reducen al subjetivo; la voluntad y la libertad al instinto objetivo. Y esto es así porque toda acción comienza o por el sujeto mismo o por el objeto. La base de estos dos principios innatos, para el principio subjetivo, es el sentimiento fundamental; para el principio objetivo la intuición del ser. Por tanto, reducidos a estos dos principios la naturaleza humana, «egli è chiaro che la personalità innata non può esistere che nel secondo, cioè nel *principio di operare oggettivo*, e che la personalità stessa è suscettibile di tutto quello sviluppo e di tutte quelle modificazioni a cui in appresso soggiace il principio d'azione oggettivo».[15]

15. *Ibíd.*, n. 846. «Es claro que la personalidad innata no puede existir sino en el segundo, a saber, en el *principio para obrar objetivo*, y que la personalidad misma es susceptible de todo aquel desarrollo y de todas aquellas modificaciones a las cuales en lo sucesivo subyace el principio de acción objetivo.»

El nexo que hasta ahora se ha establecido entre los diversos principios es físico, es decir, realmente se relacionan así las diversas facultades. Mas hay además un nexo moral, un nexo que Rosmini denomina «di diritto», que supera en cierto sentido al nexo «di fatto». Esta superioridad de derecho no puede brotar sino de la fuente misma de donde procede toda moral.[16] Y esta fuente es la misma razón. En consecuencia, la voluntad «è più nobile dell'altre potenze appunto perch'ella opera in virtù della cognizione, appunto perch'ella seguita il lume della ragione».[17] Pero hemos visto que la libertad es, como facultad de la voluntad, todavía más noble, en cuanto es la que permite elegir, determinarse o plegar a la voluntad hacia el bien o el mal, y preferentemente «debe» hacerlo al bien, con lo cual alcanza una excelencia todavía superior que supera a la excelencia de la facultad en sí misma.

> La libertà poi, questa potenza di piegare la volontà dall'una delle due parti opposte, è natural signora della volontà físicamente considerata; ma ella è più eccellente della volontà anche considerata moralmente, quando si parli della volontà qual mera potenza, non ancora uscita all'atto della virtù. Perocchè la volontà in tale stato non è determinata nè al bene nè al male, ed è in mano della libertà il determinarla al bene. Se la volontà dunque trae il grado di sua eccellenza dall'essere ordinata a seguitare il lume della ragione, la libertà all'incontro trae la sua eccellenza dall'essere ordinata a muovere la volontà verso la pienezza del lume della ragione, di che viene la dignità morale della libertà come principio del bene morale e del merito.[18]

---

16. Cf. Zolo, Danilo, *Il personalismo rosminiano*, Morcelliana, Brescia, 1963, pp. 212-213. Este autor, por cierto, no deja de efectuar críticas férreas a Rosmini, en especial sobre su originalidad, *passim*.

17. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 848. «La voluntad es más noble que las otras potencias justamente porque ella obra en virtud del conocimiento, justamente porque ella sigue la luz de la razón.»

18. *Ibíd.*, n. 849. «La libertad, esta potencia para determinar la voluntad hacia una de las partes opuestas, es la señoría natural de la voluntad físicamente considerada; pero ella es más excelente que la voluntad también considerada moralmente, cuando se habla de la voluntad como una mera potencia, cuando no ha alcanzado todavía el acto de la virtud. Porque la voluntad en tal estado no está determinada ni al bien ni al mal, y está en manos de la libertad el determinarla al bien. Si la voluntad, por ello, obtiene el grado de su excelencia por estar

Cuando la voluntad, a través de su libertad, se determina al bien moral, entonces se vuelve virtuosa, o sea, alcanza una mayor excelencia, al margen de la excelencia que posee como facultad, es decir, por ser voluntad. La voluntad acto, o voluntad esencial, es la voluntad que espontáneamente apetece al ser por naturaleza conocido. Mientras que la voluntad potencia es la que obra el reconocimiento. La voluntad acto es elemento constitutivo de la naturaleza humana en la cual tiene sede la persona; pero la voluntad potencia es la edificadora de la personalidad, es la voluntad que se perfecciona a sí misma y, por tanto, a la persona, en su mismidad.[19]

Quien también sigue esta interpretación es nuestro maestro Cirillo Bergamaschi, el cual, siempre al pendiente de los detalles en la multitud de textos rosminianos, y siempre cuidando la dialéctica y dinámica interna de la ontología trinitaria del tridentino, afirma que «la perfección moral de la persona, consistiendo en la participación del ser moral, se encuentra, en consecuencia, en las confrontaciones de la perfección real e intelectual, en la misma relación que tiene el ser moral en relación al ser real e ideal».[20] En efecto, siendo el hombre un ser real, intelectual y moral, participa de la perfección de los tres modos de ser; pero así como el ser moral reasume al ser real y al ser ideal, de la misma manera la doctrina de la perfección de la persona reasume las doctrinas de la perfección real e intelectual. La perfección moral es el único punto supra-eminente al que se enfocan naturalmente las energías humanas y sus facultades. La moralidad es el punto más elevado (*il punto più elevato*) desde el cual se ve al ser humano; es el panorama que en cierto sentido abraza todas las visiones parciales, sujetándolas. Todo lo que tenga que hacer el ser humano tiene que ver con la moralidad; se extiende

---

ordenada a seguir la luz de la razón, la libertad por el contrario obtiene su excelencia por estar ordenada a mover a la voluntad hacia la plenitud de la luz de la razón, de donde proviene la libertad moral de la libertad como principio del bien moral y del mérito.»

19. Manganelli, Maria, *Persona e personalità nell'antropologia di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milán, 1967, p. 57. No debe olvidarse que la perfección moral es propia de los seres morales; pero el hombre es también real e intelectual, por lo cual es posible hablar de perfección real (física), intelectual y moral del hombre, Cf. Rosmini, Antonio, *Sistema filosofico*, n. 192.

20. Bergamaschi, Cirillo, *op. cit.*, p. 97.

a toda relación, observa sobre todo y sujeta todo a su juicio aplicando a todo un orden, medida y carácter, como dice expresamente Rosmini al inicio de la *Antropologia in servizio della scienza morale*.[21]

Por lo anterior, cabe distinguir entre el perfeccionamiento de la persona y el perfeccionamiento de la naturaleza, que también Bergamaschi tiene en cuenta. La distinción, en realidad, resulta sencilla teniendo en cuenta lo ya dicho. La naturaleza del individuo humano consta de todas las potencias que lo conforman. Pero la parte más elevada del hombre, que es el principio activo racional, es lo que constituye su personalidad. De aquí se sigue que todo lo que lleva de la potencia al acto a las diversas potencias que conforman la naturaleza del individuo humano implican el perfeccionamiento de la naturaleza humana; y lo que perfecciona a la parte más elevada del hombre, que es su principio activo supremo, perfecciona a la persona. Ahora bien, la antropología moral de Rosmini conduce, evidentemente, a la búsqueda de la perfección de la persona humana, y esta búsqueda tiene que ver con el *essere morale*, pues siendo el hombre una suerte de microcosmos en el cual se ven reflejadas, como en una imagen, las formas supremas del ser,[22] y aceptando que las formas apuntan teleológicamente a la forma moral,[23] entonces es

---

21. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 4.

22. Aunque en otra dirección, pero manteniendo esta misma idea, Cf. Addante, Pietro, «L'uomo microcosmo nel pensiero di A. Rosmini», en: *Progresso del Mezzogiorno*, XXXIII/1, 2009, pp. 23-42.

23. Esto supone superar la aparente aporía de que el ser moral es primario en relación a las formas ideal y real. En realidad, para el rosminianismo las tres formas del ser poseen una igual dignidad, por lo cual ninguna puede privilegiarse sobre las otras. Empero, ¿cómo es que, siendo el ser moral aquello a lo cual teleológicamente apuntan las otras, no posea una primacía? Las tres formas del ser son coexistentes, aunque son ciertamente diversas. «La forma subjetiva significa subsistencia, y si subsistencia es el acto con el cual un ser es real, la forma subjetiva es el continente máximo en el orden de los subsistentes y, por tanto, contiene también a las otras dos formas; la forma objetiva o ideal es lo entendido en cuanto entendido, de donde proviene la inteligibilidad y lo escible, y es el continente máximo en el orden de los escibles, por lo cual contiene a las otras dos formas como entendidas y como escibles; la forma moral es lo amado como aquello de donde proviene la amabilidad, y es el continente máximo en el orden de los bienes, o sea, de los amables, por lo que contiene también a las otras dos formas en cuanto amables. Esta es la linealidad de la insesión (*insessione*) de las formas, cada una de

claro que la forma moral es a lo que teleológicamente apunta la perfección de la persona.

No parece ser otra la tesis del propio Bergamaschi, pues el ser moral, cuya naturaleza consiste en ser siempre fin, es el centro en el que converge ontológicamente la persona, y a través de ella toda otra actividad real e intelectual suya. Por ello es que la ética rosminiana consiste, según el filósofo de Cannobio, en el amor universal a los entes, especificación del amor primero y fundamental del ser universal.[24] El principio supremo de la moral implica toda la actividad voluntaria del ser finito hacia el fin del universo, el ser participado de las criaturas, hacia las esencias de los entes finitos, de entre los cuales hay personas, habiendo subordinación entre los seres reales no personales y las personas. Todo acto moral, en definitiva, apunta hacia la persona, pues en ella tiene su inicio y su fin. Como había dicho Kant, la persona es siempre fin, y todo lo que no es persona es medio para él. Y es que el hombre debe tratar a la persona como fin, pues es fin en sí misma.[25]

Sin embargo la forma moral presupone a las otras formas, como hemos dicho. Y en el caso de la persona esta presuposición se vuelve clarividente, pues para que haya moralidad se precisa de la ley moral, que implica a su vez que haya una inteligen-

---

las cuales contiene a las otras dos. Para aclararlo más: *según el orden lógico de generación*, la *forma subjetiva*, como tal, no puede nunca constituir un término y mantiene siempre la función de principio respecto a todas las relaciones concebibles; mientras, siempre según el orden lógico, la segunda forma objetiva y la tercera moral pueden ser término, es decir, los actos del sujeto pueden terminar en la forma objetiva y en la forma moral. La *forma objetiva*, en cambio, puesto que nace de un acto de la inteligencia y antes de este acto no existe todavía, siempre en el orden lógico de generación, presupone la subsistencia del real inteligente, desde el momento en que cualquier entidad es objeto de una mente solo en cuanto es pensada por esta mente. Por tanto, que *el ser tenga una forma objetiva, es posterior y consiguiente al acto de la inteligencia* (*Teosofia*, n. 941). A su vez, el *ser objeto*, que es término del ser subjetivo, es *principio del ser moral*, que en orden lógico es solo término. El ser moral supone, entonces, lógicamente a las otras dos formas, desde el momento en que es la relación esencial: *la relación categórica entre el ser ideal y el real yace en un nexo ontológico entre sí, el cual produce al ser intelectual. Ahora bien, el acto por el cual el ser intelectual vive en el ideal realizado, es el ser moral* (*Teosofia*, n. 717)», Raschini, Maria Adelaide, *Rosmini oggi e domani*, p. 258.

24. Bergamaschi, Cirillo, *op. cit.*, pp. 98-99.

25. *Ibíd.*, pp. 99-101.

cia suficientemente desarrollada para captarla, y una voluntad, pues la moralidad no es sino la relación entre la ley moral (el ser ideal) y la voluntad (el ser real). Es verdad que el desarrollo de la personalidad (que se refiere, como hemos ya indicado, al principio objetivo) y la moralidad, están muy relacionadas, pero no son equivalentes. Hemos revisado, a partir de los textos rosminianos, que el desarrollo de la personalidad desde el inicio, pues, parafraseando a Rosmini, se ha dicho que la voluntad desde el inicio obra espontáneamente secundando al instinto animal, luego siguiendo a este instinto, hasta que finalmente comienza a distinguir el valor objetivo de las cosas. Dice nuestro autor que es aquí cuando su obrar adquiere una nueva forma mucho más noble, la forma de la libertad. Estas tres fases en las que subyace el obrar de la voluntad pertenecen al principio objetivo, y son un desarrollo suyo. Mientras la voluntad se encuentra en la primera fase, no hay duda de que su obrar es menos noble que cuando se encuentra en la segunda o tercera fases. Empero su obrar es personal no porque el principio obrante sea lo objetivo, sino porque la actividad con la que obra es la más excelente entre todas aquellas en el estado en el cual se halla y que ella pueda poner en movimiento. Lo mismo puede decirse de las otras fases sucesivas.[26] Cuando ha alcanzado el estado de la libertad, el hombre se sirve, dadas las condiciones, de ella para obrar, pues es su actividad suprema.[27] Sciacca ya ha escrito que «El hombre es *persona* justamente porque tiene en sí, como su actividad suprema, apta para dominar todas sus otras actividades, aquella relación vital con todo el ser en su orden».[28]

Solo hasta que el hombre alcanza esta tercera fase del desarrollo personal es que alcanza la moralidad, pues la requiere como condición de posibilidad. Nuevamente retomando a nuestro autor, en las dos primeras maneras de obrar del hombre, este no tiende sino hacia el bien eudemonológico; el bien moral es ignorado todavía, porque se ignora el valor objetivo de los entes. ¿Se podrá negar por ello, se pregunta Rosmini, a las acciones primitivas del hombre la personalidad? Conviene buscar

26. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 859.

27. Cf. Manganelli, Maria, *Persona e personalità nell'antropologia di Antonio Rosmini*, Marzaroti, Milán, 1967, p. 59.

28. Sciacca, Michele Federico, *Interpretazioni rosminiane*, p. 103.

este principio personal en toda acción singular, incluso intelectiva. La actividad intelectiva suprema que obra en toda acción singular proviene siempre del principio objetivo, y es suprema en aquella acción singular. De ahí que ella sea base también de la personalidad; es personal. Es verdad que las razones morales no han aparecido todavía en la mente humana, pero estas razones vuelven moral a la persona, mas no la constituyen en su ser de persona.[29]

Pero una vez que el hombre alcanza el desarrollo del tercer estado de la voluntad como facultad objetiva, entonces el uso de la libertad alcanza también a la moralidad, de manera que, como dice el roveretano, alcanzado este punto adquiere o no el bien moral, que consiste en la adhesión de la voluntad a la ley, o sea, en el querer el bien según el orden objetivo de los seres. La voluntad que se adhiere a los seres según su orden objetivo participa de la entidad a la cual se adhiere, tan plenamente como el orden objetivo exige, por lo cual admirablemente se ennoblece. Si no lo hace así, entonces la voluntad se deforma a sí misma. Esta belleza y dignidad de la buena voluntad, y esta deformidad y vileza de la maldad es infinita, porque el ser en su orden, del cual la primera se adorna, tiene algo del bien infinito; y lo contrario conlleva algo del mal infinito. Este gran bien y mal moral se encuentra o no en el principio volitivo y personal que lo produce, a diferencia de todo otro bien o mal que se agrega al hombre que no dependa de su voluntad, el cual no vuelve buena o mala a la voluntad y a la persona del hombre, aunque pueda potenciar o dañar a su naturaleza. Cuando la voluntad se atiene al orden objetivo de los entes y se hace buena, se eleva a las cosas eternas, ya que el orden de los entes es eterno; y desde tal altura domina sublimemente sobre todas las cosas temporales, como se dijo. Elevada en el trono del objeto, domina sobre el mismo sujeto, sobre sí misma, sobre la propia naturaleza, y por ello, al adherirse al objeto, adquiere una nueva y divina potencia, se encuentra en el objeto mismo dónde alcanzar una actividad más sublime, y así el principio personal se eleva de lugar, ya que el principio personal es aquella actividad suprema que se manifiesta en las acciones voluntarias.[30]

---

29. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 864.
30. *Ibíd.*, n. 865-868.

Es la voluntad, en consecuencia, la sede de la bondad o maldad moral. Pero como hemos visto la voluntad obra espontánea o libremente (lo cual correspondería al uso de los términos θέλησις y βούλησις). Por tanto, puede haber moralidad tanto espontánea como libremente. Y esto es así porque para que haya moralidad solo se requiere que se conozca la ley moral y que la voluntad se adhiera a ella o no, es decir, solo se precisa de una actividad voluntaria. Lo interesante es que hay un breve pasaje, que a veces es inadvertido, en el que Rosmini asegura que para que se dé el paso de la espontaneidad a la libertad bilateral es necesario que la confrontación de los bienes sea entre el bien objetivo y el subjetivo; mientras un bien se presenta a la voluntad, esta espontáneamente tiende a él. Si se le presentan dos bienes del mismo género, tiende al mayor de ellos; pero «solo quando le si presenta il bene oggettivo in confronto col soggettivo, ella viene francata dalle leggi della spontaneità e diventa libera».[31]

Nos parece que, para hallar el punto culminante de la dinámica de las formas del ser en la antropología moral de Rosmini, es necesario revisar qué es el bien moral y cómo es que la perfección moral es equivalente a la perfección de la persona en cuanto tal. Para el roveretano, es el bien moral o *bonum honestum* el que hace bueno al hombre a través de su voluntad.[32] En efecto, la bondad propia del hombre, la que le pertenece de manera universal en cuanto debe necesariamente cualificarse o bien o mal en este sentido, es el bien o mal de la voluntad, y este bien o mal se denomina bondad o maldad moral. Cuando la voluntad realiza actos moralmente buenos, adquiere de esta suerte el *bonum honestum*; cuando efectúa actos moralmente malos, que consisten en no reconocer el ser del ente conocido, entonces se vuelve malvada. El bien honesto tiene, en su definición, tres elementos que Rosmini dilucida admirablemente. Estos elementos son la voluntad, la ley y la relación que se establece entre las dos primeras. A partir del hecho de que la voluntad, primer elemento del bien honesto, es una potencia activa, «Quindi discende, che il bene onesto consiste sempre in una *attività*». En efecto, lo

31. *Ibíd.*, n. 872. «Solo cuando se le presenta el bien objetivo en confrontación con el subjetivo, se desprende de las leyes de la espontaneidad y se vuelve libre.»

32. Está de acuerdo con nostros: Manfredini, Tina, *op. cit.*, p. 322.

que es meramente pasivo en el hombre no puede constituir la moralidad, pues «tutto ciò che soffre l'uomo indipendentemente affatto dalla sua volontà, non appartiene all'ordine morale, che è quanto dire all'ordine del bene onesto».[33] La voluntad es, pues, una potencia racional activa, la cual hace que el hombre *sit dominus sui actus*.

Si la voluntad es una potencia, se sigue que el hecho de ser buena o mala no es otra cosa que una cualidad que ella recibe de acuerdo con su actividad, cualidad denominada por Rosmini como *qualità morale*. Es verdad que lo moral no es una substancia, sino un accidente, y categorialmente corresponde a la cualidad. Ciertamente la cualidad requiere de una substancia, y en el caso de la bondad o maldad moral la substancia es la voluntad, de donde proviene la potencia del hombre, pues hemos visto que una cosa es la voluntad acto y otra la voluntad como potencia. ¿Por qué radica en la voluntad la cualidad del bien y el mal morales? Básicamente porque la voluntad es la potencia para producir actos morales (internos y externos, aunque la raíz de los segundos se halla en los primeros); si los actos son buenos, entonces la voluntad es buena; si los actos son malos, la voluntad resulta ser mala. En último análisis, y como se dijo en el párrafo anterior, el sujeto de todos estos actos es el *soggetto razionale*, es decir, el *agente moral*. «La qualità morale adunque della volontà, il suo bene, il suo male, non è qualche cosa che possa avere la volontà da sè sola considerata, ma consiste in una sua relazione esterna, nella relazione che ella prende in un modo o in un altro cogli enti che sono oggetto del pensiero.»[34] Esta *relazione* a la que hace mención Rosmini es la que hemos estudiado como *affezione*: «Denominiamo *affezione* la maniera con cui la volontà si unisce ai suoi oggetti, cioè agli enti conosciuti», de donde se sigue que «il bene della volontà e de' suoi atti consiste nel distribuire la sua affezione ai diversi enti conosciuti in proporzione e secondo l'ordine della loro enti-

---

33. Rosmini, Antonio, *Compendio di etica*, n. 14. «Todo aquello que sufre el hombre independientemente de su voluntad, no pertenece al orden moral, que es lo mismo que decir al bien honesto.»

34. *Ibíd.*, n. 31. «Por tanto, la cualidad moral de la voluntad, su bien, su mal, no es alguna cosa que pueda tener la voluntad considerada por sí sola, sino que consiste en una relación externa, en la relación que ella establece de un modo o de otro con los entes que son objeto del pensamiento.»

tà».[35] Por consiguiente, el bien moral u honesto consiste en «che l'ordine dell'affezione della volontà corrisponda all'ordine dell'essere, oggetto proprio di quella potenza e de' suoi atti».[36] Pero esta idea resultaría del todo incompleta si no se menciona que las afecciones racionales (*affezioni razionali*) dependen siempre de la *estima práctica* que se realiza sobre los objetos, por lo que dichas afecciones son racionales o irracionales dependiendo de la estima que les precede; depende de si la estima es verdadera o falsa, es decir, si está conforme o no al valor que tienen los objetos. La base de las afecciones en este sentido es la estima (o valoración o apreciación, según los términos rosminianos) que el sujeto realiza de los objetos.[37]

El carácter moral agregado por Rosmini aparece con estos términos: «La volontà è buona, quando ella opera in modo che distribuisce la sua affezione ai diversi enti conosciuti, in proporzione del grado di essere che hanno in sè stessi».[38] Esta enunciación es el *principium moralis* de Rosmini, y va adquiriendo diversas concretizaciones de acuerdo con el contexto en el cual lo enuncia su autor. Mas queda la pregunta por el orden del ente. De acuerdo con la filosofía rosminiana, no es tarea de la Ética aclarar el orden del ente, aunque sí brinda algunas pinceladas sobre dicho asunto a lo largo del *Compendio*, que para el lector atento aparecen con mucha diafanidad. Propiamente es una tarea que corresponde a la Ideología. Pero para no dejar una laguna en este tema, puede decirse que el acto moral inicia con la apreciación práctica de lo que se conoce en el entendimiento, por lo cual este conocimiento adquiere el ropaje de norma de moralidad. Esta norma de moralidad próxima implica una exigencia moral, de la cual la libertad es libre de seguir o no, de

35. *Ibíd.*, n. 33. «Denominamos afección a la manera con la cual la voluntad se une a sus objetos, es decir, a los entes conocidos» y «De donde el bien de la voluntad y de sus actos consiste en distribuir su afección a los diversos entes conocidos en proporción o según el orden de sus entidades».

36. *Ibíd.*, n. 34. «Que el orden de la afección de la voluntad corresponda al orden del ser, objeto propio de aquella potencia y sus actos.»

37. Rosmini, Antonio, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, I, 1.

38. Rosmini, Antonio, *Compendio di etica*, n. 40. «La voluntad es buena cuando ella obra de modo que distribuye su afección a los diversos entes conocidos, en proporción con el grado de ser que tienen en sí mismos.»

conformarse o no al conocimiento directo.[39] El juicio apreciativo, en consecuencia, es libre, pues observa al objeto conocido no ya como ente (propio de la *ragione speculativa*), sino como bien (*ragione pratica*). En este sentido, como se dijo, es que la voluntad produce un nuevo tipo de conocimiento, que es el reflejo. Pero la voluntad tiene la capacidad de desfigurar el conocimiento directo; es capaz de destruir la verdad, fundamento de la moral. Por ello, la ley o *principium* de la moralidad se reformula así: «Segui praticamente la verità».[40] En efecto, seguir prácticamente la verdad significa estimar justamente lo conocido a través del conocimiento directo, pues este último ha sido mediado por el ser ideal. En consecuencia, «Qui, prima di proceder oltre, si consideri come il male morale cominci da un errore volontario, da un falso giudizio di stima che porta sugli enti la ragione pratica. Indi avviene che *la verità sia anche il fondamento della morale*; e che, se la verità ha un rapporto colla ragione pratica, rispetto alla quale riceve il nome di *giustizia*, presa questa parola in senso universale».[41] Esta tesis se solidifica aún más pues expresamente dice Rosmini «L'officio dell'essere ideale è di servir di *regola* all'uomo per misurare l'entità degli enti reali»,[42] y estos últimos entes se erigen como la norma próxima a la cual debe someterse la voluntad, la cual, para ser buena moralmente, ha de alcanzar una estima y afecto proporcionado de lo que conoce y apetece como bien.

En la *Storia comparativa e critica*, pero sobre todo en los *Principi della scienza morale*, el filósofo de Rovereto considera que la voluntad debe actuar reconociendo prácticamente lo que conoce el entendimiento, pues la bondad moral, dice atinadamente Nebuloni, está fundada sobre la bondad ontológica, que es indepen-

---

39. No hemos trabajado en este momento de manera decidida el concepto de «conocimiento directo», pero lo hemos hecho en *El ser y el bien*, al que remitimos al lector.

40. Rosmini, Antonio, *Compendio di etica*, n. 78. «Sigue prácticamente a la verdad.»

41. *Ibíd.*, n. 78. «Aquí, antes de proceder, considérese cómo el mal moral comienza con un error voluntario, por un falso juicio de estima que efectúa sobre los entes la razón práctica. De ahí que *la verdad sea también el fundamento de la moral*, y que si la verdad tiene una relación con la razón práctica, respecto a la cual recibe el nombre de *justicia*, tomada esta palabra en su sentido universal.»

42. *Ibíd.*, n. 80. «El oficio del ser ideal es el de servir de *regla* al hombre para mensurar la entidad de los entes reales.»

diente del sujeto.[43] En los *Principi* escribe el tridentino: «Questo *riconoscimento* pieno ed intero di ciò che già *conosco*, degli oggetti già da me appresi, è un atto soggetto immediatamente alla mia libera volontà, è quell'atto in cui s'inizia l'atto morale, in cui esso si forma, e che viene poi seguito dall'*amore* e dall'*azione esterna* siccome da altrettanti suoi effetti».[44] En síntesis, el reconocimiento, como su propia etimología lo muestra, es un volver a conocer; la voluntad tiene la obligación moral de realizar este acto, pues si lo hace fielmente entonces su afecto es proporcionado a la entidad conocida; si es disconforme, su afecto es desproporcionado. Si se da el primer caso, los actos que subsiguen al afecto práctico están basados en la moralidad; si se da el segundo, los actos siguientes son inmorales, pues están viciados desde su inicio, al menos desde el punto de vista de la voluntad. Surge aquí la autonomía, la genuina autonomía, pues el hombre es capaz de aceptar o no la ley objetiva, sabiéndola incluso objetiva, sustituyéndola por los apetitos que no responden a dicha objetividad. En este segundo caso, la voluntad actúa inmoralmente. A pesar de que el deber-ser es el bien al cual la voluntad ha de adherirse, y que antropológicamente resulta apetecible, la libre voluntad, llamada por Rosmini en el *Compendio* con el mote de *bilaterale* (lo cual se ve también en la *Filosofia del Diritto*), es capaz de seguir otro sendero. Para decirlo puntualmente, en vez de seguir la objetividad interiorizada subjetivamente, la mala voluntad opta por destruirla.

Aunque Rosmini no lo señala siempre en sus libros de ética, resuena aquí la inobjetivación moral de la que hablamos ya,[45] pues esta puede ser objetiva, subjetiva o subjetivo-objetiva. La primera es la imparcialidad con la que el hombre juzga al objeto, y a partir de ahí obra; hay rectitud por ello en su juicio y

---

43. Cf. Nebuloni, Roberto, *Amore e morale*, Borla, Roma, 1992, pp. 132 ss.

44. Rosmini, Antonio, *Principi della scienza morale*, V, a. 3, n. 141. «Este *reconocimiento* pleno y completo de lo que ya *conozco*, de los objetos que ya he apresado, es un acto sujeto inmediatamente a mi libre voluntad, es aquel acto con el cual se inicia el acto moral, con el cual se forma, y que luego es seguido por el *amor* y la *acción externa*, así como efectos suyos.» En el *Trattato della coscienza morale* escribe que «Il riconoscimento non può aversi, se prima non v'abbia il conoscimento», III, a. 8, n. 584. En la *Teosofia*, t. I, n. 689, escribe que «La perfezione morale poi è riconoscimento volontario degli enti fatto nell'essere ideale».

45. Cf. Nocerino, Giulio, *op. cit.*, p. 76.

obra.[46] La segunda consiste en ponerse en un sujeto moral, o sea, dotado de virtud, para ver de qué manera juzgaría en una cierta situación («toda vez que debas deliberar y obrar, piensa cómo deliberaría y obraría un hombre altamente virtuoso, y así delibera y obra»). La tercera es por la cual el sujeto, inobjetivándose, se transporta en un objeto-sujeto, y al mismo tiempo participa de él. Ningún ente finito es esencialmente objeto; solo Dios puede ser objeto esencialmente subsistente y, al inobjetivarse así el hombre, se deifica.[47] Cuando el sujeto de inobjetiva en esta tercera forma, aunque ciertamente sin descartar a las otras, renuncia a sí mismo para vivir en Dios, con lo cual llega al cumplimiento de su ser, pues Dios es el Ser por esencia, y el cumplimiento de la vía vertical del hombre no apunta sino a Él, en donde el bien moral y el bien eudemonológico se encuentran y funden.

Al final de la *Antropologia in servizio della scienza morale*, Rosmini hace ver que la ley que une al bien moral y al bien eudemonológico es ontológica, en cuanto hay un nexo innegable entre bien moral y felicidad, que exige que el bueno sea feliz y el malo infeliz. Y es que quien lleva a cabo el bien moral coadyuva al orden intrínseco del ser con su actuar, con su amar y valorar; la felicidad no es otra cosa que «un godere di tutta la pienezza dell'essere, pienezza che ha sede e consumazione nella prima intelligenza, nell'intelligenza infinita, in Dio».[48] La virtuosidad moral, como se ha dicho, no es sino amar a las cosas por aquello que son; por tanto contribuye, en cuanto puede, a la unión y comunicación íntima de los seres entre sí y a la felicidad de todos. En consecuencia, es justo y conveniente que él participe de la beatitud y perfección de todo, pues es autor al adherirse al ser, al amarlo, al comunicarse, al gozarlo. Esta conjunción surge del consenso de la voluntad con la ley, de la conformación de la

46. Cf. Rosmini, Antonio, *Teosofia*, n. 882.

47. *Ibíd.*, n. 894-895. Esto no contradice la clasificación tetrapartita de la inobjetivación, pues solo agrega que el sujeto se puede inobjetivar a sí mismo, Cf. Bergamaschi, Cirillo, *op. cit.*, p. 103. Además, Cf. Lazzarini, Renato, «Il punto critico della ontología rosminiana: l'inoggettivazione», en: VV.AA., *Atti del congreso internazionale di filosofía Antonio Rosmini*, t. II, Sansoni, Florencia, 1967, pp. 827-860.

48. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 894. «Un gozar de toda la plenitud del ser, plenitud que tiene sede y consumación en la primera inteligencia, en la inteligencia infinita, en Dios.»

voluntad y de la persona al eterno orden del ser, del cual se embellece el alma que se une a él, y hacia el cual casi diríase se funde.[49] Por ello en las últimas líneas afirma que en la libertad...

> [...] sta il fastigio dell'umana natura come natura potenziale, non però della sua piena attuazione. Poichè non basta che si consideri questa attività, sì elevata sopra tutte l'altre, in se stessa; conviene meditarla nel suo atto, e ne'maravigliosi effetti di lui. Per quest'atto l'uomo *merita*; egli s'unisce di proprio moto a tutti gli enti, al fonte degli enti, gli ama tutti, e da tutti riscuote amore, trasfonde in tutti se stesso, e tutti si trasfondono in lui: rallarga allora i propri suoi limiti, completa la sua natura angusta e deficente: non fruisce più solo di sè, minima particella di essere, ma fruisce du tutte l'entità, e nel mare dell'essere essenziale trova e riceve la propria felicità, una felicità morale che non può più disvolere, un bene che non può perderé: questo è il fine dell'uomo, l'altissimo fine della *persona*, e conseguentemente della natura humana: e questa comunicazione, questa società mutua degli enti coll'ente degli enti e tras è, è il fine dell'universo.[50]

---

49. *Ibíd.*, n. 894, *in fine* y 895.

50. *Ibíd.*, n. 906. «Está el fastigio de la naturaleza humana como naturaleza potencial, aunque no de su plena actuación. Porque no es suficiente con considerar esta actividad, así de elevada sobre todas las otras, en sí misma; conviene meditarla en su acto, en sus maravillosos efectos. Por este acto el hombre *merece*, se une por propio movimiento a todos los entes, a la fuente de los entes, los ama todos, y a todos les da un amor reconocido, se funde en todos a sí mismo, y todos se funden en él. Entonces ensancha sus límites, completa su naturaleza angosta y deficiente. No disfruta solo de sí, mínima parte del ser, sino que disfruta de todas las entidades, y en el mar del ser esencial encuentra y recibe la propia felicidad, una felicidad moral que no puede disolverse, un bien que no puede perder. Este es el fin del hombre, el altísimo fin de la *persona*, y consiguientemente de la naturaleza humana. Y esta comunicación, esta sociedad mutua de los entes con el ente de los entes entre sí, es el fin del universo». Evidentemente aquí se halla el finalismo moral universal, que se desprende de la forma moral del ser. Es un finalismo moral que se esparce por todo el pensamiento rosminiano. Ciertamente, como bien advierte Raschini, no se trata de un descubrimiento de Rosmini, pero sí ha efectuado el roveretano una justificación metafísica original a través del *essere morale* pues, como dice esta filósofa, «la novedad metafísica de Rosmini en este asunto consiste en *haber elevado el plano moral a forma del ser, o sea, en haberlo insertado en el corazón del ser como esencialmente intrínseco a él*», Raschini, Maria Adelaide, *Rosmini oggi e domani*, p. 256. Cf. Antonelli, Maria, «Significati marginali della dottrina rosminiana della forma morale dell'essere», en: VV.AA., *L'essere ideale e morale in Antonio Rosmini*, Sodalitas, Domodossola y Milán, 1955, pp. 223-237.

Puede decirse que el acto más elevado del alma humana es el intelectual-volitivo, que domina a los otros principios que, en relación a él, son inferiores, y por ello es considerada substancia del alma. Por ello es que el ápice del ser humano, que es su existencia espiritual, es lo que debe ser moralmente desarrollado, con la intención de que el hombre alcance su fin último, que es la felicidad moralmente considerada. Este es, como vemos, el altísimo fin de la persona y, por tanto, de la naturaleza humana. En definitiva, el ser moral es, en cuanto implica a los demás ámbitos ontológico, el fin de todos ellos; de igual manera, la perfección moral es el fin al cual tienden todas las facultades humanas tomadas en su unidad, en su conjunto.

CONCLUSIONES

¿Por qué la perfección moral es el bien propio de la persona? Porque así como el ser moral consiste o implica la conjunción del ser ideal y el ser real, así el bien moral consiste en la conjunción de la voluntad con la ley moral.[1] El hombre, por su naturaleza multifacética, puede llegar a ser casi cualquier cosa que apetezca, pero en todos los casos, en todos los hombres posibles, la perfección moral viene a ser necesaria, pues necesariamente todos los sujetos morales están llamados a efectuar actos morales (dados los momentos precisos del desarrollo, como hemos subrayado en este trabajo). El hombre necesariamente tiene que ver con la dimensión moral, con la moralidad. No puede ser amoral, no puede estar fuera de la esfera moral. Y la moralidad, como hemos visto, implica un carácter comprensivo, omnicomprensivo, pues requiere visualizar a las cosas por aquello que son, y para ello es necesario visualizarlas en su conjunto en vistas a valorar o apreciar su jerarquía. Y esto implica no perder de vista a la persona, pues una acción moralmente buena no pierde de vista nunca, como bien lo dice Muratore, la totalidad del hombre.[2]

Así pues, es preciso visualizar la totalidad del ser en la totalidad del orden del ser (al menos virtualmente), pues si no se abrazase todo el ser en su totalidad y orden, sino que se descuidara una parte, habría oposición con el ser mismo y a su orden,

---

1. Rosmini, Antonio, «*Nel* morale *in quanto è nell'uomo si ravvisano congiunte le tre forme dell'essere*», *Teosofia*, n. 900.

2. Cf. Muratore, Umberto, *Il discorso sull'uomo*, Città Nuova, Roma, 1989, pp. 38-39.

y entonces habría mal en vez de bien moral. Por ello es que los seres intelectivos finitos tienen una especial dignidad debida al ser que intuyen,[3] y por el cual son objeto de respeto moral. Esto es lo que expresa el término persona: la especial dignidad del sujeto inteligente. Por ello, en toda actividad moral, se debe observar siempre a la persona, respetándola bajo toda circunstancia.[4]

El ser humano, al intuir naturalmente al ser en universal, se inobjetiva con él, de manera que mediante esta intuición se vuelve un ente moral; esta intuición se vincula de inmediato con la actividad voluntaria, de la cual está dotado el ser humano. El hombre, al abrazar a todo el ser, le comunica la propia dignidad de la cual está dotado. Así pues, toda vez que el hombre efectúa un acto moral, no sería moral si no lo hiciese inobjetivado en el ser, aunque se refiera a un ser individual o particular y finito, pues lo debe hacer visualizando al ser en su totalidad y orden. Por tanto, el juicio moral en torno al ente individual consiste en apreciarlo en razón de cuánta realidad o ser posea. Por tanto, la medida y regla de tal juicio es la totalidad del ser. En consecuencia, y al menos virtualmente, el acto moral abraza a todo el ser en sus tres formas.[5] Por ello es que tiene toda la razón Schiavone al decir que «la moral rosminiana tiene *peso metafísico* porque reconoce al ser y mediante las temáticas del amor precisa la racionalidad dialéctica de sus tres formas»,[6] que es a nuestro parecer equivalente a afirmar la racionalidad que se encuentra al interior del dinamismo de la trinidad del ser, racionalidad del todo ontológica, pues el ser es principio de todo.

Una metafísica, y sobre todo una antropología filosófica que está al servicio de la ciencia moral, resultan del todo necesarias en la actualidad. Hoy en día se asiste de manera muy recrudecida, aunque no es algo exclusivo de nuestros tiempos, a la caren-

---

3. Cf. Franck, Juan F., «La fuente de la dignidad de la persona en Rosmini», en: *Sapientia*, LX/218, 2006, pp. 349-362; de manera todavía más amplia: Franck, Juan F., *From the Nature of the Mind to Personal Dignity*, The Catholic University Press, Washington D.C., 2006, 210 pp.; Sanna, Gian Lica, «Persona e personalità in Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, C/4, 2006, pp. 363-376.

4. Cf. Rosmini, Antonio, *Teosofia*, n. 882.

5. *Ibíd.*, n. 900.

6. Schiavone, Michele, *op. cit.*, p. 186.

cia de filosofías fuertes que hagan frente al vaivén de nuestros tiempos; la filosofía en general se ha rendido a este movimiento incesante y se ha propuesto un filosofar débil. Pareciera ser contrario al sentido común sostener alguna tesis, alguna propuesta sólida; más bien se apuesta por tesis movedizas, escurridizas, que a final de cuentas deambulan etéreamente sin indagar y mucho menos decir algo significativo al hombre. El ser humano hoy, así como en otros momentos de la historia, está ávido de sentido; el sinsentido, lo sabe, no le satisface, pues sus capacidades infinitas, debidas estas a la idea de ser que intuye y apetece racionalmente, no pueden ser dejadas al olvido, al vacío. Más bien requiere saciarlas, y las sacia una vez que reconoce moralmente el ser de los entes y entiende que la primacía corresponde a la persona. Por ello, una filosofía como la rosminiana pugna fuertemente por indagar la naturaleza humana y decir algo al hombre para que halle el sentido de su ser, que es esencialmente moral.

BIBLIOGRAFÍA

Recolecciones bibliográficas

BERGAMASCHI, Cirillo, *Bibliografia degli scritti di Antonio Rosmini Serbati*, 5 tomos:
– t. I, *Opere* (1815-1971), Marzorati, Milán, 1970;
– t. II, *Lettere*, Marzorati, Milán, 1970;
– t. III, *Opere* (1818-1989), Libreria Editoriale Sodalitas, Stresa, 1989;
– t. IV, *Opere* (1989-1998), Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 1999;
– t. V, *Sritti di Antonio Rosmini* (1999-2003), en: el mismo, *Bibligrafia rosminiana*, Edizioni Rosminane Sodalitas, Stresa, 2005.
—, *Bibliografia rosminiana*, 11 tomos:
– t. I (1814-1934), Marzorati, Milán, 1967;
– t. II (1935-1966), Marzorati, Milán, 1967;
– t. III (1821-1915), Marzorati, Milán, 1974;
– t. IV (1916-1973), Marzorati, Milán, 1974;
– t. V (1973-1981), La Quercia, Génova, 1981;
– t. VI (Indici generali dal 1814 al 1981), La Quercia, Génova, 1982;
– t. VII (1981-1989), Libreria Editoriale Sodalitas, Stresa, 1989;
– t. VIII (1989-1995), Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 1996;
– t. IX (1995-1998), Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 1999;
– t. X (1998-2003, con integraciones 1851-1997), Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2005;
– t. XI (2004-2010), Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2011.

Bibliografía de Rosmini

ROSMINI, Antonio, *Sistema filosofico*, L'Unione tipografico-editrice torinese, Turín, 1886, 154 pp. (Hay traducción castellana de J. Buganza, Plaza y Valdés, Madrid y México, 2010).

—, *Le nozioni di peccato e di colpa illustrate*, en: el mismo, *Opuscoli morali editi ed inediti* (al cuidado de R. Bessero Belti), Cedam, Padua, 1965, 444 pp.
—, *Teodicea*, Città Nuova, Roma, 1977, 701 pp.
—, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Città Nuova, Roma, 1981, 505 pp.
—, *Psicologia*, t. I, Città Nuova, Roma, 1988, 357 pp.
—, *Psicologia*, t. II, Città Nuova, Roma, 1988, 373 pp.
—, *Principi della scienza morale*, Città Nuova, Roma, 1990, 505 pp. (Hay traducción castellana de J. Buganza, Plaza y Valdés, Madrid y México, 2010).
—, *Compendio di etica*, Città Nuova, Roma, 1998, 244 pp. (Hay traducción castellana de J. Buganza, Universidad Veracruzana y Torres Asociados, México, 2014).
—, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, t. II, Città Nuova, 2004, 461 pp.
—, *Della speranza*, en: el mismo, *Sulla felicità*, Città Nuova, Roma, 2011, pp. 31-121.
—, *Teosofia*, Bompiani, Milán, 2011, 2942 pp.
—, *Trattato della coscienza morale*, Città Nuova, Roma, 2012, 572 pp.
—, «Sobre la definición de la ley moral» (traducción de J. Buganza), en: *Stoa. Revista de filosofía*, III/6, 2012, pp. 43-64.
—, *Filosofia del Diritto*, t. I, Città Nuova, Roma, 2013, 252 pp.
—, *Filosofia del Diritto*, t. II, Città Nuova, Roma, 2014, 567 pp.
— y TOMMASEO, Niccolò, *Carteggio edito e inedito* (al cuidado de Virgilio Missori), t. II, Marzonari, Milán, 1967.

Bibliografía secundaria

ADDANTE, Pietro, «Antonio Rosmini e la centralità della persona», en: VV.AA., *Il federalismo tra filosofía e política*, Centro per la filosofía italiana, Roma, 1998, pp. 459-474.
—, «L'uomo microcosmo nel pensiero di A. Rosmini», en: *Progresso del Mezzogiorno*, XXXIII/1, 2009, pp. 23-42.
AMATO, Carmelo, «Rosmini-S. Tommaso», en: *Itinerarium*, IX/19, Messina, 2001, pp. 177-181.
ANTONELLI, Maria, «Significati marginali della dottrina rosminiana della forma morale dell'essere», en: VV.AA., *L'essere ideale e morale in Antonio Rosmini*, Sodalitas, Domodossola y Milán, 1955, pp. 223-237.
BELLELLI, Fernando, *Etica originaria e assoluto affettivo*, Vita e Pensiero, Milán, 2014, 377 pp.

BERGAMASCHI, Cirillo, «La volontà atto sostanziale di amore e base della persona nel pensiero di Antonio Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, LVIII/3-4, 1964, pp. 250-255.
—, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, La Quercia, Génova, 1982, 250 pp.
BESCHIN, Giuseppe, «L'inoggettivazione in A. Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, XXX/1-2, 1975, pp. 43-75.
BEUCHOT, Mauricio, *Metafísica y persona*, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, 1991, 214 pp.
—, *Antropología filosófica*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2004, 112 pp.
—, *La hermenéutica y el ser humano*, Paidós, México, 2015, 215 pp.
BOZZETTI, Giuseppe, «Il problema ontologico nella filosofia rosminiana», en: el mismo, *Opere complete*, t. I, Marzorati, Milán, 1966, pp. 921-1045.
BRUGIATELLI, Vereno, «Il sentimento fondamentale nella filosofia di Antonio Rosmini (V)», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, XCVI/1, 2000, pp. 39-73.
BUGANZA, Jacob, «La analogicidad del bien y su relación con el valor moral», en: Álvarez Colín, Luis (ed.), *La hermenéutica en el cambio de siglo*, Ducere, México, 2011, pp. 335-360.
—, *Ensayos sobre hermenéutica analógica*, Rihe y Torres Asociados, México, 2012 (2.ª ed.).
—, *Nomología y eudemonología*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2013, 302 pp.
—, *Filosofía de la mente, νοῦς y libertad*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2014, 172 pp.
—, «La dignidad del sujeto inteligente: el personalismo rosminiano», en: *Open insight*, VI/9, 2015, pp. 45-69.
— y CÚNSULO, Rafael, *Breve esquema de antropología filosófica*, Agape, Buenos Aires, 2013, 172 pp.
CAMPANINI, Giorgio, *Antonio Rosmini fra política ed ecclesionologia*, Centro Editoriale Dehoniano, Bolonia, 2006, 144 pp.
CALZA, Giuseppe y PEREZ, Paolo, *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini*, t. II, Bertolotti, Intra, 1879, 543 pp.
CARABELLESE, Pantaleo, *Da Cartesio a Rosmini*, Sansoni, Florencia, 1946, 307 pp.
CATURELLI, Alberto, «El punto de partida de la metafísica rosminiana desde la perspectiva del realismo interiorista», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, XCIII, 1999, pp. 327-335.
CHAIX-RUY, Jules-Marie, «Malebranche et Rosmini», en: VV.AA., *L'essere ideale e reale in A. Rosmini*, Sodalitas, Domodossola, 1955, pp. 125-159.

CHIMIRRI, Giovanni, «La fondazione teologica del bene e dell'amore in Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, CIX/1-2, 2015, pp. 17-40.

CIOFFI, Mario, «Rosmini tra l'essere, persona e società», en: *Città di Vita*, LV/3, Florencia, 2000, pp. 319-346.

—, *Persona e diritto in Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2005, 75 pp.

—, «Il percorso rosminiano dall'intelligenza all'amore», en: Muratore, Umberto (ed.), *Antonio Rosmini: verità, ragione, fede*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2009, pp. 137-159.

CUCIUFFO, Michele, *Morale e politica in Rosmini*, Marzorati, Milán, 1967, 167 pp.

DARÓS, William R., *En la búsqueda de la identidad personal. Problemática filosófica sobre la construcción del* yo *y su educación*, UCEL, Rosario, 2006, 366 pp.

—, «Problemática filosófica sobre el *yo* y el derecho a la identidad personal», en: Franck, Juan F. (ed.), *La filosofía cristiana de Antonio Rosmini*, Pontificia Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, 2006, pp. 81-110.

—, «Importancia del cuerpo y del sentimiento en A. Rosmini», en: *Pensamiento*, LXIII/235, Universidad Pontificia de Comillas, 2007, pp. 145-163.

DE LUCIA, Paolo, «Antropologia e metafisica negli studi rosminiani degli ultimi cinquant'anni», en: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, XC/1-2, 1998, pp. 215-231.

—, *Essere e soggetto*, Bonomi Editore, Pavia, 1999, 217 pp.

—, «L'io tra finito ed infinito», en: Krienke, Markus (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 645-663.

DOSSI, Michele, «Dignità della persona e fondazione dei diritti nel pensiero di Antonio Rosmini», en: Tugnoli, Claudio (ed.), *Tra dire e il fare. L'educazione alla prassi dei diritti umani*, Franco Angeli, Milán, 2000, pp. 33-57.

—, «Ethik und Objekt. Skizzen einer rosminischen Lehre von der Alterität», en: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 56, 2005, pp. 49-62.

—, «Oggettività e alterità nel pensiero di Rosmini», en: el mismo y Nicoletti, Michele (eds.), *Antonio Rosmini tra modernità e universalità*, Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 127-141.

EVAIN, François, «Signification métaphysique du curps dans l'antrophologie di Antonio Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofía e di cultura*, LXX/3, 1976, pp. 220-228.

—, «Impératif catégorique et promématique de l'être. Rosmini entre Kant et Heidegger», en: *Archives de philosophie*, 34, 1982, pp. 211-220.

—, «Être homme après Kant: L'anthropologie d'Antonio Rosmini et la restauration ontologique de la personne», en: *Les cahiers de Fontenay*, n. 39-40, 1985, pp. 141-150.

FERRARO, Christian, «Ser y conocer en la doctrina tomasiana de la sensación», en: *Espíritu*, LXIV/149, 2015, pp. 25-54.

FIUTAK, Stefan, «Idea bytu w doktrynie Antonia Rosminiego», en: *Studia Gnesnensia*, 11, Gniezno, 1997, pp. 127-133.

FRANCHI, Attilio, «La teoria del sentimento fondamentale di Antonio Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, XLVIII/4, 1954, pp. 303-321.

FRANCK, Juan F., *From the Nature of the Mind to Personal Dignity*, The Catholic University Press, Washington D.C., 2006, 210 pp.

—, «La fuente de la dignidad de la persona en Rosmini», en: *Sapientia*, LX/218, 2006, pp. 349-362.

—, «El problema del innatismo en A. Rosmini (I)», en: *Sapientia*, LXI/219-220, 2006, pp. 187-209; «El problema del innatismo en A. Rosmini (II), en: *Sapientia*, LXII/221-222, 2007, pp. 53-76.

GALANTINO, Nunzio, «Filozoficzne i teologiczne podstawy antropologii Antonia Rosminiego», en: *Społeczeństwo*, XIV/45, 2004, pp. 631-642.

GIANNINI, Giorgio, *La metafísica de Antonio Rosmini* (traducción de Celia Galíndez), Convivio filosófico, Córdoba, Argentina, 1997, 202 pp.

GOMARASCA, Paolo, «La presenza di Descartes nell'opera di Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, XCIII/1, 1999, pp. 55-75.

—, «La monumentale *Teosofia* di Antonio Rosmini», en: *Studi cattolici*, n. 46, 1999, pp. 392-393.

GRANDIS, Giancarlo, *Il dramma dell'uomo. Eros, agape e amore*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2003, 422 pp.

—, «Una conoscenza affettuosa. La verità e l'amore dove e come si congiungono? Ecco la sintesi armoniosa operata da Rosmini», en: VV.AA., *Antonio Rosmini passione per la Chiesa*, Centro Editoriale Dehoniano, Bolonia, 2006, pp. 602-606.

GUGGIONE, Eugenio, «The Supremacy of Justice and Right in the Political Thought of Rosmini», en: Cook, Bernard (ed.), *An Introduction to the Thought of Antonio Rosmini*, Loyola University of New Jersey, Nueva Orleans, 2000, pp. 5-19.

HUNT, Royden, «Entendiendo al ser humano: la antropología metafísica y sobrenatural de Rosmini», en: Franck, Juan F. (ed.), *La filosofía cristiana de Antonio Rosmini*, Pontificia Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, 2006, pp. 139-156.

KRIENKE, Markus, «Ri-fondazione metafisica dell'oggettività dopo Kant. Del concetto di oggettività in Antonio Rosmini», en: Brena, G.L.

(ed.), *L'oggettività nella filosofia e nella scienza*, CLEUP, Padua, 2002, pp. 129-147.
—, «La concezione rosminiana dell'unità ontologica tra anima e corpo come sviluppo moderno di un concetto medievale», en: Fabriziani, Anna Vittoria (ed.), *Corpo e anima oggi*, CLEUP, Padua, 2004, pp. 277-294.
—, «La *Denkform* rosminiana come alternativa moderna alla modernità. Sull'attualità del confronto di Rosmini con Kant e Hegel», en: Dossi, Michele y Nicoletti, Michele (eds.), *Antonio Rosmini tra modernità e universalità*, Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 95-125.
—, *Antonio Rosmini. Ein Philosoph zwischen Tradition und Moderne*, Verlag Karl Alber, Freiburg y München, 2008, 238 pp.
—, «Metafisica dell'uomo interiore», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, CIII/4, 2009, pp. 273-302.
—, «Ama agli esseri tutti. Il problema della fondazione dell'etica in Antonio Rosmini», en: *Rivista teologica di Lugano*, XIV/1, 2009, pp. 151-176.
LAZZARINI, Renato, «Il punto critico della ontología rosminiana: l'inoggettivazione», en: VV.AA., *Atti del congreso internazionale di filosofía Antonio Rosmini*, t. II, Sansoni, Florencia, 1967, pp. 827-860.
MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2004 (2.ª ed.), 350 pp.
MANFERDINI, Tina, *Essere e verità in Rosmini*, Edizioni Studio Domenicano, Bolonia, 1994 (2.ª ed.), 343 pp.
MANGANELLI, Maria, *Persona e personalità nell'antropologia di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milán, 1967, 114 pp.
—, «Obbligazione e libertà», en: Beschin, Giussepe, Valle, Alfeo y Zucal, Silvano (eds.), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli della nascita*, t. I, Morcelliana, Brescia, 1999, pp. 289-303.
MARCOLUNGO, Ferdinando L., «Forma veri. Per un confronto storico-critico sull'idea dell'essere in Antonio Rosmini», en: Beschin, Giuseppe, Valle, Alfeo y Zucal, Silvano, *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, t. I, Morcelliana, Brescia, 1999, pp. 65-76.
—, «L'antropologia di Antonio Rosmini», en: Beschin, Giuseppe y Cristellon, Luca (eds.), *Rosmo e Gioberti, pensatori europei*, Morcelliana, Brescia, 2003, pp. 141-149.
MEES, Leonardo, «*Depois da virtude*, mas antes do niilismo?», en: *Revista filosófica Sâo Boaventura*, IX/1, Curitiba, 2015, pp. 11-21.
MONDIN, Battista, «La antropologia cristiana di Antonio Rosmini», en: *Divinitas*, XLV/3, 2002, pp. 291-312.
—, «Metafisica e antropologia nella filosofia cristiana di Antonio Rosmini», en: *Città di vita*, LXV/4, 2010, pp. 303-320.

MOREAU, Joseph, «Rosmini et Malebranche», en: Sciacca, Michele Federico (ed.), *Atti del Convegno Internazionale di filosofia Antonio Rosmini*, t. II, Florencia, pp. 889-897.

MURATORE, Umberto, *Il discorso sull'uomo*, Città Nuova, Roma, 1989, 194 pp.

—, *Antonio Rosmini: vida y pensamiento* (traducción de Bartolomé Perera), BAC, Madrid, 1998, 318 pp.

—, *La Teosofia di Rosmini. Sunto organico elementare con brevi commenti*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2015, 268 pp.

NATALE, Mario, «Il problema della morte in Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, LXXXV/1, 1991, pp. 1-22.

NEBULONI, Roberto, «L'oggettivismo etico rosminiano», en: *Rivista di filosofia neo-escolastica*, LXXXII/4, 1990, pp. 623-630.

—, *Amore e morale. Idee per la fondazione dell'etica*, Borla, Roma, 1992, 186 pp.

—, *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milán, 1994, 291 pp.

NEGRI, Antimo, «Corporeità e discorso ético. Proposta per una lettura attuale della teoría rosminiana del sentimento fondamentale», en: *Giornale di metafísica*, 1982, pp. 237-289.

NOCERINO, Giulio, *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2004, 83 pp.

—, «Oggettività e inoggettivazione nella filosofia morale di A. Rosmini», en: Signore, Mario y Brena, Gian Luigi (eds.), *Libertà e responsabilità del vivere*, Edizioni Messaggero, Padua, 2011, pp. 257-269.

OTTONELLO, Pier Paolo, *L'ontologia di Rosmini*, Japadre, Roma, 1989, 182 pp.

—, *Saggi rosminiani*, Marsilio, Venecia, 2005, 245 pp.

—, *Ontologia dinamica*, Marsilio, Venecia, 2011, 79 pp.

PAGANO, Paolo, «Essere e persona: un destino solidale», en: *Rivista rosminiana di filosofía e di cultura*, XCVI, 2002, pp. 337-357.

PERCIVALE, Franco, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma, 2000 (2.ª ed.), 376 pp.

PETRINI, Francesco, «Sentire e intendere in Antonio Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, LVIII/1, 1964, pp. 1-15.

PIEMONTESE, Filippo, *Il sentimento fondamentale nella filosofía di Rosmini*, Marzoratti, Milán, 1966, 233 pp.

—, «Oggettività filosofica e non oggettività ideologica», en: VV.AA., *Ideologia e filosofia*, Morcelliana, Brescia, 1967, pp. 234-236.

PIERANTONI, Claudio, «El círculo y el sentido. El idealismo hermenéutico de *Verdad y método* de Gadamer a la luz de San Agustín y Rosmini», en: *La ciudad de Dios*, CCXX/1, 2007, pp. 73-138.

PRENNA, Lino, «Antropologia morale e filosofia politica», en: Lauriola, Giovanni (ed.), *Antropologia ed etica politica*, Levante, Bari, 1995, pp. 79-91.

PRINI, Pietro, «Le grandi linee della metafisica di Rosmini», en: VV.AA., *Antonio Rosmini e il suo tempo nel bincenterario della nascita*, Paganella, Trento, 1998, pp. 86-91.

RASCHINI, Maria Adelaide, *Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milán, 1961, 168 pp.

—, *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venecia, 1999, 352 pp.

RICCO, Annalisa, «Senso, intelletto, ragione in Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, XCVII/4, 2003, pp. 373-389; XCVIII/1, 2004, pp. 55-84.

RIVA, Clemente, «Il concetto di forma oggettiva», en: VV.AA., *De Deo in Philosophia S. Thomae et in odierna philosophia*, Officium Libri Cattolici, Roma, 1966, pp. 294-299.

RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londres, 1963 (9.ª reimp.).

SANCIPRIANO, Mario, «Fundamenti scientifici dell'antropologia rosminiana», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, LVIII/3-4, 1964, pp. 222-238.

SANNA, Gian Lica, «Persona e personalità in Rosmini», en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, C/4, 2006, pp. 363-376.

SCHIAVONE, Michele, *L'etica del Rosmini e la sua fondazione metafisica*, Marzorati, Milán, 1962, 200 pp.

SCIACCA, Michele Federico, *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milán, 1963 (2.ª ed.), 271 pp.

—, *La filosofia morale di A. Rosmini*, Marzorati, Milán, 1968 (5.ª ed.), 181 pp.

—, *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, Milán, 1972.

SPIRI, Silvio, *Essere e sentimento*, Città Nuova, Roma, 2004, 288 pp.

—, «L'inobjettivazione nella prospettiva psicologica, metafísica e religiosa in Rosmini», en: Picenardi, Gianni (ed.), *Rosmini e la Teosofia. Dialogo tra i classici del pensiero sulle radici dell'essere*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2013, pp. 51-62.

—, *La sapienza dell'essere*, Aracne, Roma, 2014, 528 pp.

STEFANI, Mario, *Dialettica ed esistenza in Rosmini*, Tilgher, Génova, 1984, 130 pp.

TADINI, Samuele F., *Il Platone di Rosmini. L'essenzialità del platonismo rosminiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010, 477 pp.

—, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Vita e Pensiero, Milán, 2015, 465 pp.

TOCCAFONDI, Fiorenza, *L'essere e i suoi significati*, Il Mulino, Bolonia, 2000, 262 pp.

Trías, Eugenio, *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona, 530 pp.
Volpati, Ferdinando Maria, «La dimensione ontologica nella *Psicologia* di Rosmini», en: *Sapienza. Rivista trimestrale di filosofia*, LV/3, 2002, pp. 333-344.
Zama, Rita, *La persona e la libertà in Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2006, 150 pp.
—, «La *questione antropologica* in Antonio Rosmini», en: *Acta philosophica*, XV/2, 2006, pp. 319-328.
Zolo, Danilo, *Il personalismo rosminiano*, Morcelliana, Brescia, 1963, 332 pp.

ÍNDICE